Clemente Fernández S. I.

Los filósofos medievales

Selección de textos

I

Biblioteca de Autores Cristianos



El pan de nuestra cultura cristiana

VOLUMENES DE PROXIMA APARICION

BAC Maior

HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA (5 vols.). Bajo la dirección de R. García Villoslada.

Vol. IV: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII.

BAC Normal

DIOS Y EL HOMBRE. La creación («Historia Salutis»), por S. Vergés.

MAESTRO BRUNO, PADRE DE MONJES, por un Cartujo.

BAC Minor

LOS DOGMAS DE LA IGLESIA, por L. Scheffczyk.

BAC Popular

EL PADRE MAESTRO IGNACIO, por C. de Dalmases.

Este volumen de la BAC está editado por

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.

Mateo Inurria, 15. MADRID-16

La BAC

LA Biblioteca de Autores Cristianos reúne orgánicamente, en las diversas secciones que la integran, el principal acervo de la sabiduría cristiana perenne y seleccionados estudios de la investigación moderna. Al lado de las fuentes tradicionales del pensamiento cristiano ha ido incorporando obras fundamentales de teólogos y pensadores de nuestra época.

La BAC no es de escuela, de institución determinada ni de un grupo particular. Es de todos y para todos y, atenta a los signos de la época, quiere servir de instrumento para canalizar la respuesta del pensamiento cristiano a los problemas de hoy.

Nuestra obra no es oficial ni de mecenazgo; descansa únicamente en la confianza, estímulo y apoyo de sus lectores. Es una comunidad moral de autores, editores y lectores. Antepone al provecho propio el servicio general. Por eso procura conjugar el criterio de mayor perfección con la máxima baratura. En esta línea de superación, la BAC ha ido mejorando sensiblemente tanto la calidad interna de sus textos como el cuidado tipográfico de sus ediciones.

La BAC está patrocinada por la Pontificia Universidad de Salamanca, que ayuda y asesora eficazmente a los editores. Se ve respaldada por centenares de juicios elogiosos en revistas científicas nacionales y extranjeras, y en repetidas ocasiones ha recibido de la Santa Sede palabras de bendición y aliento, que constituyen nuevo motivo para continuar la obra comenzada hace ya cuatro decenios.

Noviembre 1979

Los filosofos medievales

En esta nueva publicación de la BAC, dividida en dos volúmenes, prosigue su autor —el P Clemente Fernández, profesor de Filosofía en la Universidad Pontificia Comillas, de Madrid— la tarea iniciada ya en sus dos obras anteriores: *Los filósofos modernos. Selección de textos* (BAC, 3.ª ed., 1976), *Los filósofos antiguos. Selección de textos* (BAC, 1974).

Bajo el título *Los filósofos medievales* se comprende, siguiendo el criterio prácticamente unánime de los historiadores de la filosofía, no ya tan solo a los pensadores cuya vida se desarrolló dentro del ámbito temporal que comúnmente se designa en la historia universal con el nombre de *Edad Media*, sino también a aquellos escritores a los que se suele considerar como representantes de la llamada «filosofía patrística» (s. II-VIII). Van, pues, incluidos en la presente Selección no sólo los filósofos que en una estricta consideración cronológica son medievales (s. V al XV) (filósofos escolásticos, árabes y judíos, y otros independientes), sino también, como precursores y aun verdaderos iniciadores de una de las tendencias —la principal, la filosofía escolástica—, aquellos pensadores que después de la aparición del cristianismo dieron una inflexión a la reflexión filosófica en la temática y en la solución de los problemas, que los hace estar más emparentados con la filosofía escolástica que con la filosofía antigua que inmediatamente los precede.

Ofrece, pues, la presente Selección un arco temporal muy amplio, que va desde San Justino (s. II) hasta Nicolás de Cusa († 1464), considerado unánimemente como el anillo de unión entre la filosofía medieval y la moderna: un período, como se ve, en algunos aspectos el más esplendoroso en la historia del pensamiento humano, por el alto valor de su especulación filosófica en lo que concierne al planteamiento y solución de los problemas fundamentales del mundo y del hombre.

El riguroso criterio de selección que ha habido que seguir, dado lo dilatado del campo de observación, no ha impedido que, al menos por lo que atañe a las grandes figuras, se haya dado una visión, si no completa —empresa a todas luces imposible en tal género de obras—, lo más fundada posible de su pensamiento. Esto vale sobre todo para los casos de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, de los que se aducen textos con una mayor abundancia: ambos, por diversos títulos, ocupan un puesto privilegiado en la historia del pensamiento humano y brindan todavía hoy a la reflexión filosófica elementos de gran valor para el planteamiento y solución de los grandes problemas metafísicos y éticos que se presentan al hombre actual.

Como en las dos obras anteriores, la Selección va acompañada de una copiosa bibliografía, en dos fases: general y especializada. El índice de materias, pieza esencial en la finalidad y carácter de esta obra, ayudará a hacer manejable el copioso material de información filosófica acumulado a lo largo de las numerosas páginas de los dos volúmenes.

Los filósofos medievales

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID . MCMLXXIX

LOS FILÓSOFOS MEDIEVALES

SELECCION DE TEXTOS

POR

CLEMENTE FERNANDEZ, S. I.

PROFESOR DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD COMILLAS

I

FILOSOFIA PATRISTICA
FILOSOFIA ARABE Y JUDIA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID . MCMLXXIX

Mateo Inurria, 15. Madrid
Depósito legal: M. 39140-1979
ISBN 84-220-0929-3. Obra completa
ISBN 84-220-0930-7. Tomo I
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

TOMO I

PROLOGO

La presente obra se propone servir a los mismos fines que las dos publicadas ya anteriormente[1]: *Los filósofos modernos. Selección de textos; Los filósofos antiguos. Selección de textos:* ofrecer, sobre todo a los que se dan al estudio de la filosofía, los textos fundamentales de los principales filósofos medievales que ilustran los grandes temas doctrinales, y, al propio tiempo, en la medida en que ello va incluido, dar a conocer el ideario de dichos pensadores. Razones ajenas al carácter de la obra han determinado que en su preparación y publicación se invierta el orden cronológico natural respecto de la de selección de los filósofos modernos, publicada antes.

Bajo el título *Los filósofos medievales* hemos comprendido un período de tiempo muy amplio y un número copioso de pensadores, que rebasan con mucho el ámbito que podría sugerir el apelativo «medieval», considerado tan sólo en sus connotaciones puramente cronológicas, pero que es usual incluirlos en el estudio de la filosofía medieval: la presente selección abarca desde la llamada «Filosofía patrística» hasta el que es unánimemente considerado como el último representante de la filosofía medieval y anillo de unión entre ésta y la filosofía moderna, NICOLÁS DE CUSA († 1464). Van, pues, incluidos no sólo los filósofos que en una consideración estricta cronológica son medievales (s. V al XV) (filósofos escolásticos, árabes y judíos y otros independientes), sino también, como precursores y aun verdaderos iniciadores de una de las tendencias—la principal, la filosofía escolástica—, aquellos escritores eclesiásticos cuya producción literaria suele designarse con el título de «Filosofía patrística» (s. II-VIII). La especulación filosófica de dichos autores, aunque no entre rigurosamente como medieval en los cuadros de la historiología, al menos por lo que hace a los de los primeros siglos, sin embargo, por su temática y su concepción del mundo y del

[1] C. FERNÁNDEZ, S. I., *Los filósofos modernos. Selección de textos* (BAC, Madrid 1970; 3.ª ed., Madrid 1976); *Los filósofos antiguos. Selección de textos* (BAC, Madrid 1974).

hombre, es, como hemos dicho, un verdadero preludio y aun iniciación de la especulación escolástica: ese carácter se manifiesta con toda fuerza y esplendor en la figura máxima de ese período, San Agustín. Con la aparición del cristianismo la reflexión racional, ejercida ya de antiguo por la filosofía griega, sobre los grandes problemas, recibe una nueva dirección, que toma cuerpo en una problemática y en unas soluciones que llegan a su plena formulación en el período de madurez de la filosofía escolástica. Si bien cronológicamente emparentada con los demás fenómenos de la historia antigua, doctrinalmente la filosofía patrística tiene mucha más afinidad con la que se desarrolla en el Medioevo que con su coetánea la filosofía griega postaristotélica.

Ya se comprende que, dada la amplitud del período histórico abarcado, se impone, si en alguna, en la presente, el mantener el carácter de «selección». Sería empresa vana el tratar de reproducir textos de todos o de la mayoría de los pensadores «medievales» en el sentido explicado: aquí, más que en ningún otro caso, la abundancia dañaría a la calidad. Aun concediendo a la obra dos volúmenes, ha habido que usar un riguroso criterio de selección: se ha atendido, ante todo, a las máximas figuras, reconocidas universalmente como tales por la calidad de su doctrina y por su influencia en la posteridad. Aun en éstas, ha habido que limitarse a reproducir tan sólo los textos más representativos, renunciando a otros muchos, de alto valor, sin duda, para el estudio monográfico de puntos particulares, aunque procurando, eso sí, conforme a la finalidad de la obra, que no quedase tema importante doctrinal sin sus correspondientes textos ilustrativos en los diversos autores. Una selección no es una enciclopedia, ni pretende suplantar la lectura directa íntegra de la obra: responde a la necesidad imperiosa de atender a las limitaciones obvias de tiempo y espacio; pero, salvado eso, es más bien una invitación a acudir a la lectura íntegra del original.

En atención a lo ingente de su producción filosófica y su alto valor doctrinal, se ha concedido una extensión notable, dentro siempre de lo que consiente el carácter de selección, a San Agustín y a Santo Tomás: ambos ocupan un puesto privilegiado en la historia del pensamiento humano. De hecho, San Agustín es fuente perenne de inspiración para la Escolástica, en la cual aparecen sus obras citadas constantemente, y aun en la filosofía moderna deja sentir su influjo como el pensador más genuina y profundamente humano de todos los tiempos. Santo Tomás, por su parte, ejerce un magisterio perenne en la Iglesia, y ofrece al pensamiento moderno elementos de gran valor para el planteamiento y solución de los grandes problemas metafísicos y éticos que se presentan al hombre actual.

El carácter, muy peculiar, de la reflexión filosófica de la mayoría de los pensadores cristianos aducidos, que la desarrollaron, en la mayor parte de sus obras, en el contexto de su reflexión teológica, como obedeciendo al lema «intellige ut credas» (aun conservando su mutua independencia), hace difícil el presentar un texto de puro y exclusivo carácter filosófico, sin las adherencias de elementos teológicos que con frecuencia los acompañan o les dan origen. El lector sabrá distinguir ambos aspectos y apreciar las posibles interferencias entre los dos tipos de saber. Por lo mismo, es ocioso advertir que la existencia del contenido filosófico de un texto aducido no hay que juzgarla por el título, posiblemente teológico, de la obra o de la sección que lo encabeza: de hecho, una buena parte de las teorías filosóficas de San Agustín, por ejemplo, y de Santo Tomás se hallan en obras teológicas y en contexto estrictamente teológico.

Los textos se presentan en traducción castellana, o hecha directamente, o la realizada, y de valor reconocido, por otros. Sólo la escasez de espacio disponible ha hecho renunciar al ideal, en estos tipos de selección de textos, de reproducir, junto a la traducción, el texto original. Con ello se ha corrido el riesgo, ya conocido y lamentado en estos casos, de desvirtuar y aun falsear el pensamiento original del autor: un San Agustín, y aun un Santo Tomás traducidos, puede aparecer un San Agustín y un Santo Tomás inauténticos o (al menos) exangües, sin vida, sin la vibración que se siente al

contacto personal con el escritor. Somos conscientes de ello, pero hemos preferido correr (y aun incurrir) el riesgo a dejar de intentar el prestar este servicio de poner a disposición del que se preocupa por la filosofía los textos más ricos de los grandes pensadores.

A esta dificultad, común a todas las obras de versión, se añade otra en el caso presente, notoria también y experimentada por los que emprenden esta clase de trabajos: sabido es que el lenguaje filosófico medieval (sobre todo el escolástico) abunda en términos y fórmulas difícilmente traducibles en las lenguas modernas. A veces un término o una expresión medieval tiene unos sentidos y resonancias de que carece su correspondiente exacto en la lengua moderna; otras, un mismo término es susceptible de tantos matices, por la diversidad de estructuras de la realidad y del pensamiento que recubre, que es imposible traducirlo siempre en equivalencia rigurosa por un solo término también en la lengua de la versión (piénsese, por ejemplo, en los varios y diversos sentidos del término «esse» en Santo Tomás).

Una buena parte de los traductores resuelven estas dificultades reproduciendo, sin más, el término latino, sin sustituirlo o doblarlo con su correspondiente en la lengua moderna. Hemos preferido secundar el esfuerzo de otros por apurar las posibilidades de una versión de todos los términos y fórmulas, poniendo, con contadas excepciones, el término castellano que nos ha parecido expresar más fielmente el pensamiento del autor; aun entonces, como la elección de un término en vez de otro puede dar al pensamiento una inflexión ajena y aun a veces contraria a la mente del autor, hemos puesto a continuación entre paréntesis el término original, para que el lector pueda, si el caso lo permite, transferirse inmediatamente a la mente del escritor y acogerse a otra interpretación que dé con el matiz originario, no felizmente expresado tal vez en la traducción.

Hemos seguido el orden rigurosamente cronológico tanto de los autores aducidos como de los textos reproducidos de un mismo autor, con la sola excepción de los filósofos árabes y judíos, por estimar que forman éstos entre sí un bloque

muy definido y compacto, netamente diferenciado de los demás, y aconsejarlo así conveniencias de distribución del espacio disponible.

En la *bibliografía* hemos seguido la misma norma que en las citadas obras anteriores: damos, primero, a la cabeza de la selección de los textos de cada autor una BIBLIOGRAFÍA GENERAL sobre su persona y enseñanza filosófica, y en especial sobre las obras cuyos textos se reproducen, y otra, ya especializada, a pie de página, sobre cada texto en particular: se pone sin ninguna llamada especial en el cuerpo de la página, con sólo reproducir al pie el número correspondiente del párrafo. Se hace lo más escuetamente posible; sólo se dan todos los datos de la obra citada cuando se trata de títulos que no aparecen en la BIBLIOGRAFÍA GENERAL; en el caso contrario, que es el más frecuente, la referencia completa se halla en aquélla.

También en la bibliografía, que, como es patente a quien está familiarizado con el tema, es sencillamente inmensa, ha habido que emplear un criterio de rigurosa selección, limitándose forzosamente a la enumeración de las fuentes bibliográficas, como son las bibliografías generales, boletines bibliográficos, monografías fundamentales, actas de Congresos, colecciones especializadas y, en general, remitiendo al lector a los que, a su vez, le suministrarán una buena información bibliográfica.

Se ha atendido a actualizar dicha información lo más posible, recogiendo los títulos aparecidos recientemente en estos días inmediatos a la publicación de la obra, sin descuidar los estudios anteriores, que, por ser fundamentales y de valor universalmente reconocido, no han envejecido con el paso de los años y siguen siendo instrumento de trabajo imprescindible para el estudio de un autor.

En casos especiales, como en el de San Agustín y Santo Tomás, dada la importancia de la mayor parte de sus obras y la abundancia de estudios sobre ellas, se ha puesto también una bibliografía general al frente de cada una, además de la que figura al principio sobre el autor, que después se completa

y matiza, como en los demás autores, con las notas a pie de página.

El *Indice de materias,* pieza esencial, en nuestro propósito, de esta obra, por posibilitar y facilitar el manejo del copioso material doctrinal en ella recogido, debería ser, atendido ese fin, muy extenso, mucho más que en las otras dos obras anteriores sobre los *Filósofos antiguos* y los *Filósofos modernos;* si no lo es, se debe únicamente a las limitaciones de espacio disponible.

Las notas, cuando son del propio filósofo cuyo texto se reproduce, van sin ninguna indicación ulterior; las del traductor van acompañadas de la abreviatura *(N. del T.),* y las nuestras propias van precedidas de (*).

Madrid, septiembre de 1979.

LOS FILOSOFOS MEDIEVALES

SELECCION DE TEXTOS

I

SAN JUSTINO

(† 160-165)

OBRAS PRINCIPALES: Ἀπολογία ὑπὲρ χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν εὐσεβῆ *(Apología en favor de los cristianos a Antonino Pío) [Apología I]* (138/139); Ἀπολογία ὑπὲρ χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων Σύγκλητον *(Apología en favor de los cristianos al Senado Romano) [Apología II]* (138/139); Πρὸς τὸν Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος *(Diálogo con el judío Trifón)* (155/160?).

EDICIÓN CITADA: D. RUIZ BUENO, *Padres apologetas griegas* (s.II). Introducciones, texto griego, versión española y notas: *San Justino: Diálogo con Trifón* (BAC ²1979).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: D. RUIZ BUENO, o.c. Introducción al *Diálogo con Trifón* p.281-299; G. ARCHAMBAULT, *Justin: Dialogue avec Triphon.* Texte avec traduction française, introduction, notes et index (Textes et Documents, VIII, 11), 2 vols. (Paris 1909); P. KESELING, *Justins «Dialog gegen Tripho»* c.1-10, *und Platons «Protagoras»*: Rhein. Mus. 75 (1926) 223-229; J. C. M. VAN WINDEN, *An early Christian philosopher. Justin Martyr's dialogue with Tripho.* Introd., text and commentary (Leiden 1971); *Justini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia,* edidit I. C. TH. OTTO, tomi I pars 2.ª, opera Justini indubitata, ed. 3.ª (Jenae 1877), Corpus Apologetarum christianorum saec. II, p.XVII-XIX. E. PREUSCHEN, *Die Einheit von Justins Dialog gegen Tripho.* Zeitschr. für neutest. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Giessen 1900ss.); G. BARDY, art. *Justin,* en *Dict. Théol. Cath.* VIII, col.2228-2277 (Bibl. p.2275-2277); ID., *«Philosophie» et «Théologie» dans le vocabulaire chrétien des premières siècles:* Rev. d'Asc. et Myst. 25 (1949) 97-108; ÜBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Zweit. Teil, *Die patristische und Scholastische Philosophie,* elfte neubearb. Auflage (Berlin 1928) p.15-20 (Bibliogr., p.649-650); J. QUASTEN, *Patrología* (trad. esp. por I. OÑATIBIA), I (Madrid 1961) p.190-211; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers,* vol.I, *Faith, Trinity, Incarnation,* 3.ª ed. (Cambridge, Mass., 1970); ID., *Studies in the History of Philosophy and Religion,* I (ed. by I. TWERSKY and G. H. WILLIAMS) (Cambridge, Mass., 1973); L. W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and Thought* (Cambridge 1967) (Bibliogr., p.180-183); R. JOLY, *Christianisme et philosophie.* Études sur saint Justin et les Apologistes du deux. siècle (Bruxelles 1973); J. C. M. VAN WINDEN, *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison:* Kyriacon I p.205-213 (Münster 1970) (Festsch. Io. QUASTEN); A. WARKOTSCH, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter* (München 1973); L. ANTIPAS, *L'idée de liberté chez Saint Justin:* Cah. Phil. Théol. 4 (1965-1966) 25-32; L. HENAO ZAPATA, *San Justino y las anteriores dialécticas platónicas.* III. *San Justino, Influjos dialécticos:* Franciscanum 13 (1971) 189-224; J. COMAN, *Éléments d'anthropologie dans les oeuvres de sain Justin martyr et philosophe:* Contactes, Rev. franç. de l'orthod. 5 (1973) 84, p.317-337.

DIALOGO CON TRIFON

1 1. Paseábame yo por la mañana bajo los porches del gimnasio, cuando cruzándose conmigo cierto sujeto con algunos otros:

—Salud, filósofo—me dijo.

Y a par que así me saludaba, dio la vuelta y se puso a pasear a mi lado, y con él se volvieron también sus amigos. Yo, a mi vez, devolviéndole el saludo:

—¿Qué ocurre?—le dije.

Y él:

—Me enseñó en Argos—contestóme—Corinto el socrático que no hay que despreciar ni descuidar a los que visten hábito como el tuyo, sino mostrarles por todos modos estima y buscar su conversación, con el fin de sacar algún provecho o para él o para mí. Pues aun en el caso de aprovecharse uno solo de los dos, ya es un bien para entrambos. Por eso, siempre que veo a alguien que lleva ese hábito me acerco a él con gusto, y ésa es la causa por que ahora te he saludado también a ti de buena gana. Estos me vienen acompañando y también ellos esperan oír de ti algo de provecho...

—Y ¿quién eres tú, oh el mejor de los mortales?—le repliqué yo, bromeando un poco.

Y él me indicó, sencillamente, su nombre y su raza:

—Yo me llamo Trifón—me dijo—, y soy hebreo de la circuncisión, que, huyendo de la guerra recientemente acabada, vivo en Grecia, la mayor parte del tiempo en Corinto.

—¿Y cómo—le dije yo—pudieras tú sacar tanto provecho de la filosofía, cuanto de tu propio legislador y de los profetas?

—¿Pues qué?—me replicó—; ¿no tratan de Dios los filósofos en todos sus discursos y no versan sus disputas siempre sobre su unicidad y providencia? ¿O no es objeto de la filosofía el investigar acerca de Dios?

2 —Ciertamente—le dije—, y ésa es también mi opinión; pero la mayoría de los filósofos ni se plantean siquiera el problema de si hay un solo Dios o hay muchos, ni si tienen o no providencia de cada uno de nosotros, pues opinan que semejante conocimiento no contribuye para nada a nuestra felicidad. Es más, intentan persuadirnos que del universo en general y hasta de los géneros y especies se cuida Dios, pero ya no ni de mí ni de ti ni de las cosas particulares; pues de cuidarse, no le estaríamos suplicando día y noche. Ahora, no es difícil comprender el blanco a que tiran esas teorías. Los que así opinan, aspiran a la inmunidad, a la libertad de palabra y de obra, a hacer y decir lo que les dé la gana, sin temer castigo ni esperar premio alguno de parte de Dios. ¿Cómo, en efecto, lo esperan quienes afirman que yo y tú hemos de volver a vivir vida igual a la presente, sin que nos hayamos hecho ni mejores ni peores? Otros, dando por supuesto que el alma es inmortal e incorpórea, opinan que ni aun obrando el mal han de sufrir castigo alguno, como quiera que lo incorpóreo es impasible, y que, pues el alma es inmortal, no necesitan ya para nada de Dios.

1-18 Ruiz Bueno, *Introducción*, o.c., p.281-299; Pepin, *La philosophie patristique*, en *Histoire de la philosophie*, sous la direction de F. Chatelet, I (Paris 1972) p.62; Quasten, o.c., I p.195b-196; Barnard, o.c., p.40.

1 Otto, o.c., p.2 nt.3; p.3 nt.4.5.6.

2 Van Winden, *Le christianisme et la philosophie*...: Kyriacon I p.205-213; Coman, *Éléments d'anthropologie dans les oeuvres de Saint Justin*...: Rev. franç. de l'orthod. 5 (1973) 84 p.317-337; Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter* (München 1973); Otto, o.e., p.4 nt.10; p.6 nt.17.

Entonces él, sonriendo, cortésmente:

—Y tú—me dijo—, ¿qué opinas sobre esto, que idea tienes de Dios y cuál es tu filosofía? Dínoslo.

3 2. —Sí—respondí—, yo te voy a decir lo que a mí parece claro. La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, al cual ella es la sola que nos conduce y recomienda. Y santos, a la verdad, son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia. Ahora, qué sea en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa al vulgo de las gentes; pues en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos. Quiero explicaros por qué ha venido a tener muchas cabezas. El caso fue que a los primeros que a ella se dedicaron y que en su profesión se hicieron famosos, les siguieron otros que ya no hicieron investigación alguna sobre la verdad, sino que, llevados de la admiración de la constancia, del dominio de sí y de la rareza de las doctrinas de sus maestros, sólo tuvieron por verdad lo que cada uno había aprendido de aquéllos; luego, transmitiendo a sus su-

3-9 Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins:* Acta theologica Danica, IX (Kopenhaguen 1966) p.174.175.

3 Otto, o.c., p.6 nt.2 y 3; Barnard, o.c., p.32 y 34; Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* p.72.

cesores doctrinas semejantes a las primitivas, cada escuela tomó el nombre del que fue padre de su doctrina.

4 Yo mismo, en mis comienzos, deseando también tratar con alguno de éstos, me puse en manos de un estoico. Pasé con él bastante tiempo; pero dándome cuenta que nada adelantaba en el conocimiento de Dios, sobre el que tampoco él sabía palabra ni decía ser necesario tal conocimiento, me separé de él y me fui a otro, un peripatético, hombre agudo, según él creía. Este me soportó bien los primeros días; pero pronto me indicó que habíamos de señalar honorarios, a fin de que nuestro trato no resultara sin provecho. Yo le abandoné por esta causa, pues ni filósofo me parecía en absoluto.

5 Pero mi alma me seguía bullendo por oír lo que es peculiar y más excelente en la filosofía; por esto me dirigí a un pitagórico, reputado en extremo, hombre que tenía muy altos pensamientos sobre su propia sabiduría. Apenas me puse al habla con él, con intención de hacerme oyente y discípulo suyo:

—¡Muy bien!—me dijo—; ¿ya has cursado música, astronomía y geometría? ¿O es que te imaginas vas a contemplar alguna de aquellas realidades que contribuyen a la felicidad, sin aprender primero esas ciencias que han de desprender al alma de lo sensible y prepararla para lo inteligible, de modo que pueda ver lo bello en sí y lo que es en sí bueno?

Hízome un largo panegírico de aquellas ciencias, me las presentó como necesarias, y, confesándole yo que las ignoraba, me despidió. Como es natural, me molestó haber fracasado en mi esperanza, más que más que yo creía que aquel hombre sabía algo. Por otra parte, considerando el tiempo que tendría que gastar en aquellas disciplinas, no pude sufrir diferirlo para tan largo plazo.

6 Estando así perplejo, me decidí, por fin, a tratar también con los platónicos, pues gozaban también de mucha fama. Justamente, por aquellos días había llegado a nuestra ciudad un hombre inteligente, una eminencia entre los platónicos, y con éste tenía yo largas conversaciones y adelantaba y cada día hacía progresos notables. La consideración de lo incorpóreo me exaltaba sobremanera; la contemplación de las ideas daba alas a mi inteligencia; me imaginaba haber-

4 Otto, o.c., p.8 nt.8.
6 Otto, o.c., p.9 nt.10 y 11; p.10 nt.13 y 14.

me hecho sabio en un santiamén, y mi necedad me hacía esperar que de un momento a otro iba yo a contemplar al mismo Dios. Porque tal es el blanco de la filosofía de Platón.

7 3. Con esta disposición de ánimo, determiné un día henchirme de abundante soledad y evitar toda huella de hombres, por lo que marché a cierto paraje no lejano del mar. Cerca ya de aquel sitio, en que había yo de encontrarme a mis solas, me iba siguiendo, a poca distancia, un anciano, de aspecto no despreciable, que daba señas de poseer blando y venerable carácter. Volvíme yo, me paré, y clavé fijamente en él mis miradas. Y él entonces:

—¿Es que me conoces?—me dijo.

Contestéle que no.

—¿Por qué, pues—me dijo—, me miras de esa manera?

—Estoy maravillado—contestéle—de que hayas venido a parar a donde yo, cuando no esperaba hallar aquí a hombre viviente.

—Ando preocupado—me repuso él—por unos familiares míos que están de viaje. Vengo, pues, yo mismo a mirar si aparecen por alguna parte. Y a ti—concluyó—¿qué te trae por acá?

—Me gusta—le dije—pasar así el rato, pues puedo sin estorbo conversar conmigo mismo. Y es así que, para quien ama la meditación, no hay parajes tan propios como éstos.

8 —¿Luego tú eres—me dijo—un amigo de la idea y no de la acción y de la verdad? ¿Cómo no tratas de ser más bien hombre práctico que no sofista?

—¿Y qué obra—le repliqué—mayor cabe realizar que la de mostrar cómo la idea lo dirige todo, y, concebida en nosotros y dejándonos por ella conducir, contemplar el extravío de los otros y que nada en sus ocupaciones hay sano ni grato a Dios? Porque sin la filosofía y la recta razón no es posible que haya prudencia. De ahí que sea preciso que todos los hombres se den a la filosofía y ésta tengan por la más grande y más honrosa obra, dejando todo lo demás en segundo y tercer lugar; que si ello va unido a la filosofía, aún podrán pasar por cosas de moderado valor y dignas de aceptarse; mas si de ella se separan y no la acompañan, son pesadas y viles para quienes las llevan entre manos.

7-9 Hydahl, o.c., p.181.
7 Otto, o.c., p.10 nt.1; p.11 nt.2 y 3.
8 Van Winden, o.c., p.205-213; Coman, o.c., p.317-337; Otto, o.c., p.12 nt.4; Barnard, o.c., p.34.

—¿La filosofía, pues—me replicó—produce felicidad?

—En absoluto—contestéle—y sola ella.

—Pues dime—prosiguió—, si no tienes inconveniente, qué es la filosofía y cuál es la felicidad que ella produce.

—La filosofía—le respondí—es la ciencia del ser y el conocimiento de la verdad, y la felicidad es la recompensa de esta ciencia y de este conocimiento.

9 —Y Dios, ¿a qué llamas tú Dios?—me dijo.

—Lo que siempre se ha del mismo modo e invariablemente y es causa del ser de todo lo demás, eso es propiamente Dios.

Tal fue mi respuesta, y como mostraba gusto en escucharme, prosiguió preguntándome:

—Ese nombre de ciencia, ¿no es común a diferentes cosas? Porque en todas las artes, el que las sabe se llama sabio en ellas, por ejemplo, la estrategia, la náutica, la medicina. En lo referente a Dios y al hombre no pasa lo mismo. ¿Hay alguna ciencia que nos procure conocimiento de las cosas mismas divinas y humanas e inmediatamente nos haga ver lo que en ellas hay de divinidad y de justicia?

—Claro que sí—le respondí.

—Entonces, ¿es lo mismo saber del hombre o de Dios que saber de música, aritmética, astronomía u otra materia semejante?

—De ninguna manera—contesté.

—Luego no me respondiste bien antes—me dijo él—. Porque hay conocimientos que nos vienen del aprendizaje o de cierto ejercicio; otros, por la visión directa. Por ejemplo, si alguien te dijera que hay allá en la India un animal de naturaleza distinta a todos los otros, sino que es así o asá, múltiple de forma y de color vario, no sabrías lo que es antes de verlo, y de no haberlo oído a quien lo vio, no podrías decir de él ni una palabra.

—Cierto que no—le contesté.

—¿Cómo, pues—me replicó—, pueden los filósofos sentir rectamente de Dios o hablar de él con verdad, si no tienen ciencia de El, como quiera que ni le han visto ni le han oído jamás?

—Mas la divinidad—le repliqué—, padre, no es visible a sus ojos, como los otros vivientes, sino sólo comprensible a su inteligencia, como dice Platón y yo lo creo.

9 Otto, o.c., p.14 nt.13; p.16 nt.19 y 20; Barnard, o.c., p.36-37.

10 4. —¿Luego—me dijo—es que tiene nuestra inteligencia una fuerza tal y tan grande, o comprende más bien por medio de la sensación? ¿O es que la inteligencia humana será jamás capaz de ver a Dios, sin estar adornada del Espíritu Santo?

—Platón, en efecto—contesté yo—, afirma que tal es el ojo de la inteligencia y que justamente nos ha sido dada para contemplar con él, por ser ojo puro y sencillo, aquello mismo que es, y que es causa de todo lo inteligible, sin color, sin figura, sin tamaño, sin nada de cuanto el ojo ve, sino que es el ser mismo, más allá de toda esencia, ni decible ni explicable; lo solo bello y bueno, que de pronto aparece en las almas de excelente naturaleza, por lo que con El tienen de parentesco y por su deseo de contemplarlo.

11 —¿Cuál es, pues—me dijo—, nuestro parentesco con Dios? ¿Es que el alma es también divina e inmortal y una partícula de aquella soberana inteligencia, y como aquélla ve a Dios, también ha de serle hacedero a la nuestra comprender la divinidad y gozar la felicidad que de ahí se deriva?

—Absolutamente—le dije.

—¿Y todas las almas—preguntó—de los vivientes tienen la misma capacidad o es diferente el alma de los hombres del alma de un caballo o de un asno?

—No hay diferencia alguna—respondí—, sino que son en todos las mismas.

—Luego también—concluyó—verán a Dios los caballos y los asnos, o le habrán ya visto alguna vez.

—No—le dije—, pues ni siquiera le ve el vulgo de los hombres, a no ser que se viva con rectitud, después de haberse purificado con la justicia y todas las demás virtudes.

—Luego—me dijo—no ve el hombre a Dios por su parentesco con El, ni porque tiene inteligencia, sino porque es templado y justo.

—Así es—le contesté—, y porque tiene la potencia con que entender a Dios.

—¡Muy bien! ¿Es que las cabras y las ovejas cometen injusticia contra alguien?

—Contra nadie en absoluto—contestéle.

—Entonces—replicó—, según tu razonamiento, también estos animales verán a Dios.

10 Platón, *Fedón* 65e-66a; Otto, o.c., p.17 nt.1; Barnard, o.c., p.36-37.
11-15 Coman, o.c., p.317-337.
11 Platón, *Filebo* 30d; Otto, o.c., p.20 nt.10.

—No, porque su cuerpo, dada su naturaleza, les es impedimento.

—Si estos animales—me interrumpió—tomaran voz, sábete que tal vez con más razón se desatarían en injurias contra nuestro cuerpo. Mas, en fin, dejemos ahora esto, y concedido como tú dices. Dime sólo una cosa: ¿Ve el alma a Dios mientras está en el cuerpo, o separada de él?

12 —Como posible—respondí—, aun estando el alma en la forma de hombre, le es posible llegar ahí por medio de la inteligencia; sin embargo, desatada del cuerpo y venida a ser ella misma por sí misma, entonces es cuando sobre todo alcanza aquello que amó todo el tiempo de su vida.

—¿Y se acuerda de ello cuando vuelve otra vez al hombre?

—No me parece—respondí.

—Entonces—repuso él—, ¿qué provecho han sacado de verlo, o qué ventaja tiene el que vio sobre el que no vio, cuando de ello no queda ni recuerdo?

—No sé qué responderte—le dije.

—Y ¿qué pena sufren—me dijo—las que son juzgadas indignas de esta vista?

13 —Viven encarceladas en cuerpos de bestias, y esto constituye su castigo.

—Ahora bien—me replicó—, ¿saben ellas que por esta causa viven en tales cuerpos, en castigo de algún pecado?

—No lo creo.

—Luego, según parece, tampoco éstas—concluyó—sacan provecho alguno de su castigo, y aun diría yo que ni castigo sufren, desde el momento que no tienen conciencia de ser castigadas.

—Así es, en efecto.

—En conclusión—me dijo—, ni las almas ven a Dios, ni transmigran a otros cuerpos; pues sabrían que es ése su castigo y temerían en lo sucesivo cometer el más ligero pecado. Ahora, que sean capaces de entender que existe Dios y que la justicia y la piedad son un bien, también yo te lo concedo.

—Tienes razón—le contesté.

12 Platón, *Fedón* 66b-e; *Fedro* 429b.
13 Platón, *Fedón* 81; *Timeo* 42c; Otto, o.c., p.22 nt.15 y 16; Barnard, o.c., p.34.

14 5. —Así, pues, nada saben aquellos filósofos sobre estas cuestiones, pues no son capaces de decir ni qué cosa sea el alma.

—No parece que lo sepan.

—Tampoco, por cierto, hay que decir que sea inmortal, pues si es inmortal, claro es que tiene que ser increada.

—Sin embargo—le dije yo—, por increada e inmortal la tienen algunos, los llamados platónicos.

—¿Y tú también—me dijo él—tienes el mundo por increado?

—Hay quienes lo dicen, pero no soy de su opinión.

—Y haces bien. Pues ¿por qué motivo un cuerpo tan sólido y que ofrece tanta resistencia, compuesto y variable y que cada día perece y nace, ha de pensarse no procede de algún principio? Ahora bien, si el mundo es creado, forzoso es que también lo sean las almas y que haya un momento que no existan. Porque, efectivamente, fueron hechas por causa de los hombres y de los otros vivientes, aun en el supuesto de que tú digas que fueran creadas absolutamente separadas y no juntamente con sus propios cuerpos.

—Así parece ser exactamente.

—No son, pues, inmortales.

—No, puesto caso que el mundo nos pareció ser creado.

15 —Sin embargo, yo no afirmo que todas las almas mueran—lo que sería una verdadera suerte para los malvados—. ¿Qué digo, pues? Que las de los piadosos permanecen en un lugar mejor, y las injustas y malas, en otro peor, esperando el tiempo del juicio. Así, unas que han aparecido dignas de Dios, ya no mueren; otras son castigadas mientras Dios quiera que existan y sean castigadas.

—¿Acaso vienes tú a decir lo mismo que deja entender Platón en el *Timeo* sobre el mundo, es decir, que en sí mismo, en cuanto fue creado, es también corruptible, pero que no se disolverá ni tendrá parte en la muerte por designio de Dios? ¿Así te parece a ti también acerca del alma y, en general, acerca de todo lo demás?

—En efecto, cuanto después de Dios es o ha de ser jamás,

14 Platón, *Tim.*, 28b; Wolfson, o.c., p.183; Otto, o.c., p.23 nt.4; Barnard, o.c., p.34.
15 Platón, *Tim.*, 41a-9; Wolfson, o.c., p.174.177ss; Otto, o.c., p.24 nt.8; p.25 nt.11 y 12; p.26 nt.14 y 15; p.27 nt.23; p.28 nt.24.26 y 27.

todo tiene naturaleza corruptible y capaz de desaparecer y dejar de existir. Sólo Dios es increado e incorruptible, y por eso es Dios; pero todo lo demás fuera de Dios es creado y corruptible. Por esta causa mueren y son castigadas las almas. Porque si fueran increadas, ni pecarían ni estarían llenas de insensatez, ni serían ora cobardes, ora temerarias, ni pasarían voluntariamente a los cuerpos de cerdos, serpientes o perros, ni fuera tampoco lícito, de ser increadas, obligarlas a ello. Lo increado, en efecto, es semejante a lo increado, y no sólo semejante, sino igual e idéntico, sin que sea posible que uno sobrepase a otro en poder ni en honor. De donde precisamente se sigue que no puede haber dos seres increados. Porque si en ellos hubiera alguna diferencia, jamás pudiéramos dar con la causa de ella por más que la buscáramos, sino que, remontándonos con el pensamiento hasta lo infinito, tendríamos que parar, rendidos, en un solo increado, y decir que él es la causa de todo lo demás.

—¿Acaso—pregunté yo—todo eso se les pasó por alto a Platón y Pitágoras, hombres sabios, que han venido a ser para nosotros como la muralla y fortaleza de la filosofía?

16 6. —Nada se me importa—contestóme—de Platón ni de Pitágoras, ni en absoluto de nadie que tales opiniones haya tenido. Porque la verdad es ésta, y tú puedes comprenderla por el siguiente razonamiento. El alma, o es vida o tiene vida. Ahora bien, si es vida, tendrá que hacer vivir a otra cosa, no a sí misma, al modo que el movimiento mueve a otra cosa, más bien que a sí mismo. Mas que el alma viva, nadie habrá que lo contradiga. Luego si vive, no vive por ser vida, sino porque participa de la vida. Ahora bien, una cosa es lo que participa y otra aquello de que participa; y si el alma participa de la vida, es porque Dios quiere que viva. Luego de la misma manera dejará de participar un día, cuando Dios quiera que no viva. Porque no es el vivir propio de ella como lo es de Dios; como el hombre no subsiste siempre, ni está siempre el alma unida con el cuerpo, sino que, como venido el momento de deshacerse esta armonía, el alma abandona al cuerpo, y deja el hombre de existir; de modo semejante, venido el momento de que el alma tenga que dejar de existir, se aparta de ella el espíritu vivificante, y el alma ya no existe, sino que va nuevamente allí de donde fue tomada.

16 Ruiz Bueno, o.c., p.313 nt.10; Barnard, o.c., p.34.

17 7. —Entonces—le dije—, ¿a quién vamos a tomar por maestro o de dónde podemos sacar provecho, si ni en éstos —en Platón y Pitágoras—se halla la verdad?

—Existieron hace mucho tiempo—me contestó el viejo— unos hombres más antiguos que todos estos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de Dios, los cuales hablaron inspirados del espíritu divino, y divinamente inspirados predijeron lo porvenir, aquello justamente que se está cumpliendo ahora; son los que se llaman profetas. Estos son los solos que vieron y anunciaron la verdad a los hombres, sin temer ni adular a nadie, sin dejarse vencer de la vanagloria, sino llenos del Espíritu Santo, sólo dijeron lo que vieron y oyeron. Sus escritos se conservan todavía y quien los lea y les preste fe, puede sacar el más grande provecho en las cuestiones de los principios y fin de las cosas y, en general, sobre aquello que un filósofo debe saber. Porque no compusieron jamás sus discursos con demostración, como quiera que ellos sean testigos fidedignos de la verdad por encima de toda demostración; y por lo demás, los sucesos pasados y los actuales nos obligan a adherirnos a sus palabras. También por los milagros que hacían, es justo creerles, pues por ellos glorificaban a Dios Hacedor y Padre del Universo, y anunciaban a Cristo, Hijo suyo, que de El procede. En cambio, los falsos profetas, a quienes llena el espíritu embustero e impuro, no hicieron ni hacen eso, sino que se atreven a realizar ciertos prodigios para espantar a los hombres y glorificar a los espíritus del error y a los demonios. Por tu parte y antes que todo, ruega que se te abran las puertas de la luz, pues estas cosas no son fáciles de ver y comprender por todos, sino a quien Dios y su Cristo concede comprenderlas.

18 8. Esto dicho y muchas otras cosas que no hay por qué referir ahora, marchóse el viejo, después de exhortarme a seguir sus consejos, y yo no le volví a ver más. Mas inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hom-

17 Otto, o.c., p.29 nt.2; p.30 nt.3 y 6.
18 Überweg-Geyer, *Grundrisss der Geschichte der Philosophie*, II, elfte Auflag., p.15s.; Otto, o.c., p.33 nt.5.6 y 7.

bres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador. Pues hay en ellas un no sé qué de temible y son capaces de conmover a los que se apartan del recto camino, a par que, para quienes las meditan, se convierten en dulcísimo descanso.

Ahora bien, si tú también te preocupas algo de ti mismo y aspiras a tu salvación y tienes confianza en Dios, como a hombre que no es ajeno a estas cosas, posible te es alcanzar la felicidad, reconociendo al Cristo de Dios e iniciándote en sus misterios.

ATENAGORAS

OBRAS: Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν (*Súplica en favor de los cristianos*) (177?); Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν (*Sobre la resurrección de los muertos*).

EDICIÓN CITADA: D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (s.II). Introducciones, texto griego, versión española y notas, *Atenágoras: Sobre la resurrección de los muertos* (BAC, Madrid 1954).

BIBLIOGR. GEN.: D. RUIZ BUENO, o.c., Introducción a *Sobre la resurrección de los muertos* p.631-641; *Athenagorae philosophi Atheniensis opera edidit Io. C. Theod. Otto* (Ienae 1877), Corpus Apologetarum sec.II, vol.VII p.XLVIII-LII; LVII-LX; ÜBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* elfte neuarb. Aufl. (Berlin 1928), Zw. Teil, *Die patristische und scholastische Philos.* p.650; J. QUASTEN, *Patrología* (trad. esp. por I. OÑATIBIA) I (Madrid 1961) p.219-222 (Bibliogr. p.225); L. CHAUDOUARD, *La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle.* Étude sur le Περὶ ἀναστάσεως d'Athénagore (Lyon 1905); F. SCHÜBRING, *Die Philosophie des Athenagoras* (Berlin 1882); P. UBALDI y M. PELLEGRINO, *Atenagora* (con texto, introducción, trad. ital. y notas) (Turín 1947); W. B. OWEN, *Athenagoras,* with Explanatory notes (New York 1904); A. J. MALHERBE, *Athenagoras on the pagan poets and philosophers:* Kiriakon I p.214-225 (Münster 1970; L. W. BARNARD, *Athenagoras.* A study in second Century Christian Apologetic (Paris 1972); ID., *The philosophical and biblical background of Athenagoras Epektasis:* Mélanges J. Daniélou (Paris 1972) p.3-16.

SOBRE LA RESURRECCION DE LOS MUERTOS

19 11. ... Ahora, pues, si por los principios que son naturalmente primeros y por lo que a ellos se sigue, quedan demostradas cada una de las cuestiones propuestas, es evidente que la resurrección de los cuerpos disueltos es obra posible, querida y digna del Creador; pues por ahí también se ha demostrado la mentira que a esta verdad se opone y lo absurdo de la incredulidad de algunos. Pues, ¿qué necesidad hay de recalcar la correspondencia de una cosa con otra y su mutua conexión? Si es que debe hablarse de conexión, como si hubiera entre ellas diferencia alguna que las separara, y no fuera mejor decir que lo posible es también querido, y que lo que Dios quiere es absolutamente posible y conforme a la dignidad de quien lo quiere.

19-35 RUIZ BUENO, o.c., p.631-641.
19 OTTO, o.c., p.226 nt.2.4.5.

20 Ya anteriormente dijimos suficientemente que hay un razonamiento sobre la verdad y otro por la verdad y qué diferencia va del uno al otro y cuándo y para quiénes son útiles. Pero quizá no haya inconveniente, atendida la común utilidad y la conexión de lo dicho con lo que resta por decir, que nuevamente tomemos de ahí nuestro punto de partida. Ahora bien, a uno le conviene por naturaleza ser primero, al otro escoltar al primero y abrirle el camino y apartar cuanto se le opone y dificulta su marcha. Y es así que el razonamiento sobre la verdad, necesario que es a todos los hombres para su seguridad y salvación, tiene la primacía por su naturaleza, por su orden y por su utilidad. Por su naturaleza, pues nos procura el conocimiento de las cosas; por su orden, pues existe en aquello y a par de aquello de que es indicador; por su utilidad, en fin, pues es, para los que conocen, guía de su seguridad y de su salvación. El razonamiento por la verdad, en cambio, es inferior, tanto por su naturaleza como por su virtud; porque menos es refutar la mentira que afirmar la verdad. Secundario también por su orden, pues tiene fuerza sólo contra las falsas opiniones, y una falsa opinión nace de una sobresiembra y de corrupción. Mas, aun siendo esto así, se antepone algunas veces y resulta más útil, por ser él el que quita y de antemano limpia la incredulidad que a algunos aqueja y la duda o falsa opinión de los que por primera vez se acercan. Uno y otro tienden a un mismo fin, pues tanto el que refuta la mentira como el que afirma la verdad se refieren a la piedad; mas no por eso y de una vez son una misma cosa, sino que el uno, como dije, es necesario a todos los que creen y a cuantos se preocupan de la verdad y de la salvación; el otro, hay veces que para algunos resulta más útil.

21 15. Mas aun cuando la causa que vemos en la creación de los hombres basta por sí sola para demostrar que la resurrección ha de seguir por natural consecuencia a los cuerpos disueltos, justo es, sin embargo, no desdeñar ninguno de los argumentos anteriormente propuestos y, consecuentes con lo que hemos dicho, señalar, a los que no pueden verlo por sí mismos, qué consecuencias se siguen de cada uno; y, ante todo, la naturaleza de los hombres, que nos lleva a la misma conclusión y tiene la misma fuerza para establecer la fe en la resurrección. Ahora, pues, como universalmente toda naturaleza humana consta de alma inmortal y de cuerpo que se le adaptó

20 Otto, o.c., p.228 nt.12; 229 nt.21.
21 Otto, o.c., p.246 nt.2 y 5.

a esta alma en el momento de la creación; como no fue al alma por sí sola, ni separadamente al cuerpo, a quienes destinó Dios tal creación y tal vida y toda la existencia entera, sino a los hombres, compuestos de alma y cuerpo, a fin de que por los mismos elementos de que se engendran y viven, lleguen, acabada su vida, a uno solo y común término; necesario es de todo punto que, pues de cuerpo y alma se forma un solo animal que padece cuanto alma y cuerpo padecen, y obra y acaba tanto lo referente a la vida sensible como al juicio racional, todo este conjunto se refiera a un solo fin, y de este modo todo y por todo concurra a una sola armonía y a la misma unión de sentimientos en el hombre: su nacimiento, su naturaleza, su misma vida, sus acciones, sus pasiones, su existencia y el término a su naturaleza conveniente.

22 Mas si ha de haber una sola armonía de todo el animal y una unión de sentimientos entre lo que procede del alma y lo que es acabado por el cuerpo, es preciso que haya también un solo fin para todos estos elementos. Y habrá un solo fin si el animal, de cuyo fin se trata, es de verdad el mismo según su constitución; y será limpiamente el mismo si se dan los mismos elementos de que, como partes, se componía; y los elementos serán los mismos según su propia trabazón, si los que se disolvieron se unen nuevamente para la constitución del animal. Y la constitución de los mismos hombres demuestra que de necesidad ha de seguirse la resurrección de los cuerpor muertos y disueltos; pues de no darse ésta, ni fuera posible que las mismas partes se unieran naturalmente unas con otras, ni la naturaleza se compondría de los mismos hombres.

23 Además, si se ha dado a los hombres inteligencia y razón para discernimiento de lo inteligible, y no sólo de las sustancias, sino también de la bondad, sabiduría y justicia del Dador, necesariamente, permaneciendo aquello por que le fue dado el juicio racional, debe también permanecer el juicio que para discernimiento suyo fue dado; y éste no es posible permanezca si no permanece la naturaleza que lo recibe y en que él está. Ahora bien, quien recibe la inteligencia y la razón es el hombre, no el alma por sí sola. Luego el hombre, que consta de alma y cuerpo, tiene que permanecer para siempre. Mas es imposible que permanezca si no resucita; pues si no se da la resurrección, no puede permanecer la naturaleza de los hombres como hombres, y si la naturaleza de los hombres no per-

23 Otto, o.c., p.250 nt.23.

manece, en vano el alma se ajustó a las necesidades y sufrimientos del cuerpo; en vano se le pusieron al cuerpo trabas, impidiéndole satisfacer sus instintos, obediente a las riendas y freno del alma. Vana es la inteligencia, vano el pensamiento, y la observancia de la justicia, y la práctica de toda virtud, y la promulgación y ordenamiento de las leyes, y, en una palabra, cuanto en los hombres y por los hombres hay de bello, y, lo que es más, la misma creación y naturaleza de los hombres. Mas si lo vano está excluido por todas partes de todas las obras de Dios y de sus dones, necesario es absolutamente que, juntamente con el alma imperecedera, dure eternamente la permanencia del cuerpo conforme a su propia naturaleza.

24 16. Y nadie se sorprenda de que llamemos permanencia a una vida interrumpida por la muerte y la corrupción, sino considere que no es una sola razón de esta denominación, ni hay una sola medida de la permanencia, pues tampoco es una sola la naturaleza de los que permanecen. Porque si cada cosa que permanece, según su propia naturaleza posee la permanencia, no es posible hallar permanencia equiparable en los seres puramente incorruptibles e inmortales, por razón de que tampoco las sustancias superiores se pueden equiparar a los inferiores, ni en los hombres hay que buscar aquella llana e inmutable permanencia, como quiera que aquéllos fueron desde el principio creados inmortales y permanecen por el solo designio de quien los hizo imperecederos; y los hombres, si bien en cuanto al alma gozan desde su creación de la permanencia inmutable, en cuanto al cuerpo reciben por transformación la incorrupción, que es lo que exige la razón de la resurrección. Mirando a ésta, aguardamos por una parte la disolución del cuerpo, que ha de seguir a la vida de necesidades y de corrupción; pero después de ésta esperamos confiadamente la permanencia de incorrupción, con lo que ni igualamos nuestro fin con el fin de los irracionales, ni con la permanencia de los seres inmortales la permanencia de los hombres, no sea que, sin darnos cuenta, equiparemos de este modo la naturaleza y la vida de los hombres con lo que no conviene equipararla.

25 Así, pues, no es bien molestarse si se nota alguna desigualdad en la permanencia de los hombres, ni porque la separación del alma del cuerpo y la disolución de sus partes y miembros corte la continuidad de la vida, se debe desesperar de la resurrección. Pues no porque las relajaciones de las sensaciones y potencias naturales que naturalmente nos suceden en el sueño, parezcan interrumpir la vida consciente, y obligan al hombre a distancias regulares de tiempo a dormir y, en cierto modo, a revivir nuevamente, rehusamos decir que es la misma vida. Por esta causa creo yo que llaman algunos al sueño hermano de la muerte, no porque nos quieran explicar su genealogía por unos mismos padres o antepasados, sino por la semejanza de situación en los que mueren y en los que duermen, en cuanto a su tranquilidad y a que ni unos ni otros se den cuenta de lo que les rodea o les pasa, es más, ni de su propia existencia y vida. Si, pues, no rehusamos decir que es la misma vida la vida de los hombres, llena de tamaña desigualdad desde que nacemos hasta nuestra disolución, e interrumpida por todo lo que hemos dicho, tampoco hemos de desesperar de la vida de después de la disolución, que trae consigo la resurrección, por más que por un poco de tiempo se interrumpa por la separación del alma y del cuerpo.

24 OTTO, o.c., p.252 nt.4.10.12; p.253 nt.13; p.254 nt.20.

26 19. Así, pues, contra los que confiesan la providencia y admiten los mismos principios que nosotros, pero luego, no se sabe cómo, abandonan sus propios supuestos, de razones como ésas cabe servirse, y de muchas más, caso que se quiera dilatar lo que aquí brevemente y de corrida ha sido dicho; mas contra los que difieren de nosotros en los primeros principios, fuera bueno proponerles antes otro punto de partida, discutiendo con ellos sus opiniones, y plantearles la siguiente cuestión: ¿Es que se pasa por alto en absoluto la vida y existencia entera de los hombres y unas profundas tinieblas se derraman por la tierra, ocultando en ignorancia y silencio a los hombres mismos y sus acciones, o no será más seguro opinar que el Hacedor preside a sus propias obras y vigila sobre cuanto es o sucede, y es juez de cuanto se hace o se quiere? En efecto, si no hay juicio alguno de ninguna de las acciones de los hombres, ninguna ventaja tendrán éstos sobre los irracionales, o más bien, serán más miserables que ellos, pues refrenan sus pasiones, se preocupan de la piedad y de la justicia y de las otras virtudes. La vida de la bestia y de la fiera es la mejor; la virtud, una insensatez; la amenaza de la justicia, risa pura; el bien supremo, gozar de todos los placeres. Dogma universal y sola ley de todos éstos, aquel dicho grato a los intemperantes y disolutos: *Comamos y bebamos, que mañana moriremos.* Pues el fin de vida semejante ni siquiera es, según algunos, el placer, sino insensibilidad absoluta.

26 OTTO, o.c., p.266 nt.3; p.268 nt.8.

27 Mas si el Hacedor de los hombres tiene algún cuidado de sus propias hechuras, y en alguna parte se guarda la justa distinción entre los que vivieron bien y los que vivieron mal, ello será o en la presente vida, cuando aún viven los que viven conforme a la virtud o a la maldad, o después de la muerte, en la separación ya de alma y cuerpo y disolución de éste. Ahora bien, en ninguno de los dos casos es posible hallar que se guarde el justo juicio. Y, en efecto, ni los buenos reciben en la presente vida el galardón de su virtud, ni los malos el castigo de su maldad. Y paso por alto decir que, subsistiendo la naturaleza en que ahora somos, la naturaleza mortal no es capaz de sufrir el castigo adecuado a muchos o extraordinariamente graves delitos. Porque el que mató a miles y miles, sea ladrón, o príncipe, o tirano, no puede pagar con una sola muerte el castigo de tantas. Y el que no tuvo jamás opinión verdadera sobre Dios, sino que vivió entre insolencias y blasfemias de toda especie, que despreció lo divino, quebrantó las leyes, ultrajó lo mismo a jóvenes que a mujeres, asoló injustamente ciudades, abrasó casas junto con sus moradores, devastó comarcas, destruyó pueblos y gentes y hasta una nación entera, ¿cómo ese tal bastará en su cuerpo corruptible para el adecuado castigo de tantos crímenes, pues la muerte se anticipa a lo que merece, y la naturaleza mortal no es suficiente ni para uno solo de ellos? Luego ni en la presente vida se muestra un juicio según lo merecido, ni después de la muerte.

28 20. Y, en efecto, o la muerte es la extinción completa de la vida, disolviéndose y corrompiéndose el alma juntamente con el cuerpo, o permanece el alma por sí misma, como indisoluble, indisipable e incorruptible, mientras el cuerpo se corrompe y disuelve, sin guardar ya memoria de alguna de sus obras ni conciencia de lo que en ella sufriera. Porque, extinguida totalmente la vida de los hombres, para nada aparecerá ya el cuidado de hombres que no viven, ni el juicio sobre quienes vivieron conforme a virtud o conforme a maldad. Pero en esta hipótesis, nos rodearán otra vez todos los absurdos de la vida sin ley y el enjambre de aberraciones que a ésta se siguen y, lo que es cifra y compendio de esta iniquidad, la impiedad del ateísmo.

29 En la hipótesis de que sea sólo el cuerpo el que se corrompa y cada una de sus partes disueltas vaya a juntarse

27 Otto, o.c., p.269 nt.13.
28 Otto, o.c., p.270 nt.3.

con las de su especie, y permanezca el alma por sí misma como incorruptible, tampoco así tendrá lugar el juicio sobre ella, desde el momento que no habría en él justicia; pues no es lícito suponer que se dé en Dios o por Dios juicio alguno en que no haya justicia, y no hay justicia en el juicio si no se conserva el que obró la justicia o la iniquidad. Porque el que obró cada una de las acciones de la vida sobre que versa el juicio, fue el hombre, no el alma por sí misma. Para decirlo en una palabra: Ese razonamiento no salva la justicia en ninguna de las dos hipótesis.

30 21. Si se trata de premiar las buenas obras, se cometerá patente injusticia con el cuerpo, pues después de tener su parte con el alma en los trabajos de la virtud, no la tendrá en el premio; y mientras el alma, en muchos casos, gozará de cierta indulgencia por ciertos pecados a que la arrastró la debilidad y necesidad del cuerpo, éste no entra en la parte en las buenas obras, por las que soportó trabajos en la vida. Si, por lo contrario, se trata de juzgar los pecados, no se guarda la justicia con el alma, si ella sola tuviera que sufrir el castigo de lo que pecó por molestia del cuerpo y arrastrada por los instintos y movimientos propios del cuerpo, unas veces como arrebatada y secuestrada, otras llevada de un ímpetu demasiado violento, otras por cierta concomitancia, por darle gusto y atender al cuidado de su constitución. ¿Cómo no considerar una injusticia que se juzgue al alma sola de lo que ella de suyo, según su naturaleza, no siente ni instinto, ni inclinación, ni impulso, por ejemplo, a la lascivia, a la violencia, a la avaricia, a la injusticia, y cuanto en estas materias se pueda pecar? Porque si es cierto que la mayor parte de tales males proceden de no dominar los hombres las pasiones que los combaten—y son combatidos por las necesidades y exigencias del cuerpo, pues por ellas se busca la posesión y, mejor aún, el uso de las cosas; de ahí el casamiento y todas las acciones, en fin, de la vida sobre que puede darse lo pecaminoso y lo no tal—, ¿dónde estará la justicia, si se juzga al alma sola en cosas en que el cuerpo siente primero la pasión y es éste quien arrastra al alma a la participación de pasión y comunicación de acciones que satisfacen sus necesidades?

31 Y tendríamos entonces que los instintos y los placeres, los temores y las tristezas, en cuyo desorden radica la responsabilidad, tienen su movimiento del cuerpo; en cambio, los

31 Otto, o.c., p.274 nt.15; p.276 nt.24.

pecados que de todo esto proceden y los castigos que a los pecados se siguen, se atribuyen sólo al alma, siendo así que ésta ninguna necesidad tiene de nada de esto, al no sentir instinto ni temor, ni sufrir por sí misma nada semejante de lo que naturalmente el hombre sufre. Mas aun cuando sentemos que las pasiones no pertenecen sólo al cuerpo, sino al hombre, y en ello decimos bien, como quiera que de cuerpo y alma se constituye una sola vida, no por eso diremos que convienen aquéllas al alma, si puramente consideramos la naturaleza propia de ésta. Porque, si absolutamente no necesita alimento, jamás puede desear aquello de que no tiene necesidad alguna para ser, ni pudiera tampoco lanzarse a la consecución de algo de que por naturaleza no puede absolutamente hacer uso. Tampoco puede entristecerse por la penuria de dinero y riquezas, que nada tienen que ver con ella. Si es superior a toda corrupción, nada absolutamente teme que sea capaz de corromperla. Y, en efecto, ni la espanta el hambre, ni la enfermedad, ni la mutilación, ni ultraje, ni fuego, ni hierro, pues no es posible que de nada de esto le venga daño alguno, ni dolor, como quiera que ni los cuerpos ni los poderes corporales pueden en absoluto tocarla. Ahora bien, si es absurdo atribuir peculiarmente a las almas las pasiones; achacar a solas las almas los pecados que de las pasiones nacen y los castigos que éstos merecen, sería el colmo de la injusticia y algo indigno del juicio de Dios.

32 23. Y a fe que hay otra cosa absurda sobre todas, y es que las leyes se dan a los hombres, y en cambio los premios o castigos de lo hecho legal o ilegalmente sólo recaerían sobre el alma. Porque si quien recibe las leyes, ése es justo reciba también el castigo de su infracción, y las leyes las recibió el hombre entero, no el alma por sí, el hombre entero y no el alma por sí es el que tiene que responder de los pecados contra las leyes. Y, en efecto, Dios no mandó a las almas que se abstuvieran de lo que nada tiene que ver con ellas, como el adulterio, el asesinato, el robo, la rapiña, la deshonra de los padres y, en general, de todo deseo que tiende al daño y perjuicio del prójimo. Y así el mandamiento: *Honra a tu padre y a tu madre* (Ex 20,12), no se adapta sólo a las almas, pues nada tienen que ver con ellas tales nombres. Porque no son las almas las que, engendrando otras almas, reciben los nombres de padre y madre, sino los hombres que engendran a los hombres. Ni tampoco: *No cometerás adulterio* (Ex 20,14),

32 Otto, o.c., p.280 nt.4.

puede convenientemente decirse ni comprenderse de las almas, pues no hay en ellas diferencia de varón y hembra, ni aptitud para la unión sexual ni instinto de ella. Y, no habiendo instinto, tampoco es posible que haya unión. Ahora bien, en quienes no se da absolutamente la unión, tampoco se dará la legítima unión que es el matrimonio. Y si no se da la legítima, tampoco se dará la ilegítima, ni el deseo de la mujer ajena y trato con ella, que es lo que se llama adulterio. Tampoco dice con las almas la prohibición del robo y la avaricia, pues no necesitan ellas de aquellas cosas, cuya necesidad natural suele ser causa de los robos y rapiñas en quienes las practican, como el oro, la plata, un animal u otra cualquiera cosa de las propias para el alimento, vestido y uso. Y, en efecto, para una naturaleza inmortal, es inútil cuanto como útil pueden codiciar los necesitados.

33 Mas dejemos la enumeración más completa sobre todo esto a quienes quieran mirar cada punto en particular con más cuidado o luchar con más ahínco contra los adversarios. Para nosotros, bastan los argumentos que acabamos de exponer y los que, concertados con éstos, demuestran la resurrección, y no es oportuno que insistamos más en ellos. Porque no nos propusimos por meta no omitir nada de lo que pudiera decirse, sino exponer sumariamente a los asistentes qué haya de pensarse sobre la resurrección, y acomodar a la capacidad de los oyentes los argumentos que a ello conducen.

34 24. Examinados ya en cierta medida los argumentos propuestos, réstanos considerar la razón que se toma del fin del hombre, la cual, por lo demás, ya aparece clara por lo que hemos dicho y sólo necesita de examen y consideración aquí, para que no parezca dejamos sin mencionar nada de lo propuesto y que dañamos la hipótesis y división que al comienzo establecimos. Por esta razón, pues, y en atención a lo que sobre ello pudiera objetarse, sólo habría que añadir una observación, a saber, que lo mismo los seres de constitución natural que los que se producen por el arte han de tener cada uno su propio fin, cosa, por lo demás, que nos enseña la universal inteligencia y nos lo atestigua lo que ante nuestros ojos tenemos. Y, en efecto, ¿no vemos que uno es el fin que se proponen los labradores y otro el de los médicos; uno es también el de las cosas que nacen de la tierra y otro el de los animales que

33 Otto, o.c., p.282 nt.15.
34 Otto, o.c., p.285 nt.6.

sobre ella se crían y que se propagan por una especie de encadenamiento natural? Pues si esto es claro, y es de todo punto preciso que el fin, según naturaleza, siga a las facultades naturales o técnicas y a las operaciones de ellas, necesario es también de toda necesidad que el fin del hombre, como de peculiar naturaleza que es, se aparte también de lo común de los otros. Porque no es lícito suponer que hayan de tener el mismo fin los seres carentes de juicio racional y los que obran conforme a la ley y razón en ellos ingénita y usan de prudente vida y justicia. Luego ni aquella famosa insensibilidad al dolor puede ser fin propio del hombre, pues participarían de él hasta los que no sienten absolutamente; ni tampoco el goce de lo que al cuerpo alimenta o deleita, con toda la muchedumbre de los placeres, si no es que damos la primacía a la vida de las bestias y sentimos que la virtud no tiene fin alguno. De bestias y rebaños, en efecto, pienso ser éste el fin propio, pero no de hombres dotados de alma inmortal y de juicio racional.

35 25. Por otra parte, tampoco puede ser fin del hombre la felicidad del alma separada del cuerpo; porque no hay que considerar la vida o el fin de uno de los elementos de que se compone el hombre, sino la vida y fin del compuesto de los dos. Porque tal es, en efecto, todo hombre a quien le cabe en suerte la presente existencia, y la vida de éste es la que debe tener algún fin peculiar suyo. Ahora bien, si el fin ha de ser el compuesto, y ese fin no es posible hallarlo ni mientras los hombres viven, por las causas muchas veces alegadas, ni separada el alma del cuerpo, puesto que ya ni subsiste semejante hombre, una vez disuelto y totalmente disperso el cuerpo, aunque el alma permanezca por sí misma; luego necesario es de toda necesidad que el fin del hombre aparezca en otra constitución del compuesto y del mismo animal. Y si esto se sigue necesariamente, menester es de todo punto que se dé la resurrección de los cuerpos muertos y hasta totalmente disueltos y que nuevamente se reconstituyan los mismos hombres, porque la ley de la naturaleza no establece el fin simplemente y de hombres cualesquiera, sino de los mismos hombres que vivieron la vida anterior, pero no es posible se reconstituyan los mismos hombres, si no se devuelven los mismos cuerpos a las mismas almas, y no es posible que de otro modo reciban las mismas almas los mismos cuerpos, sino sólo por la resurrección. Porque, cumplida ésta, síguese también el fin conveniente a la naturaleza humana; y el fin de la vida inteligente y del juicio racional, no erraría quien lo pusiera en convivir eternamente con aquello a que sobre todo y primariamente se adapta la razón natural: a la contemplación del Dador y a la gloria y júbilo de lo por El decretado, por más que la mayor parte de los hombres, adheridos con más pasión y vehemencia a lo de acá abajo, pasen la vida sin alcanzar esta meta. Porque no se invalida el común destino por la muchedumbre de los que no consiguen su propio fin, como quiera que el examen de estas cuestiones sea peculiar a cada uno, y a cada uno está medido el premio o castigo por su buena o mala vida.

35 OTTO, o.c., p.288 nt.8.

TEOFILO ANTIOQUENO

(† 183-185)

OBRAS: Πρὸς Αὐτόλυκον *(A Autólico)* (después de 180?).

EDICIÓN CITADA: D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (s.II). Introducciones, texto griego, versión española y notas: *Teófilo de Antioquía: Los tres libros a Autólico* (BAC, Madrid 1954).

BIBLIOGR. GEN.: D. RUIZ BUENO, o.c., Introducción a *Teófilo de Antioquía. Los tres libros a Autólico* p.755-767; G. BARDY et SENDER, *Theophile d'Antiochie. Trois livres à Autolicus.* Texte grec établi... par G. BARDY, trad. de J. SENDER, introd. et notes de G. BARDY, Sources chrét. n.20 (Paris 1948); J. C. THEOD. OTTO, *Theophyli Episcopi Antiocheni ad Autolicum libri tres,* ed... (Ienae 1861), Corpus Apolog. Christ. saec. II vol.VIII p.V-VIII; XXXVI-LIII; ÜBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philos.* Zw. Teil, *Die patrist. und Schol. Phil.,* elfte neuarb. Aufl. (Berlin 1928) p.24 y 25; J. QUASTEN, *Patrología* (trad. esp. por I. OÑATIBIA), I (Madrid 1961) p.226-231; O. GROSZ, *Die Gotteslehre des Theophylus von Antiochia* (Chemnitz 1896); E. RAPISARDA, *Teófilo de Antioquía* (Turín 1937).

LOS TRES LIBROS A AUTOLICO

LIBRO I

36 1. Una boca elocuente y una dicción agradable procura a los míseros hombres, que tienen el entendimiento corrompido, placer y alabanza para la gloria vana; mas el amador de la verdad no atiende a las palabras afectadas, sino que examina cuál sea la eficacia del discurso. Ahora bien, tú, amigo mío, me increpaste con vanas palabras, vanagloriándote en tus dioses de piedra y leño, cincelados y fundidos, esculpidos y pintados, dioses que ni ven ni oyen, pues son meros ídolos, obras de manos de los hombres; y me motejas además de cristiano, como si llevara yo un nombre infamante. Por mi parte, confieso que soy cristiano, y llevo este nombre, grato a Dios, con la esperanza de ser útil para el mismo Dios. Porque no es, como tú te imaginas, cosa difícil el nombre de Dios, sino que tal vez, por ser tú inútil para Dios, has venido a pensar sobre Dios de esa manera.

36-45 RUIZ BUENO, o.c., p.754-767; OTTO, o.c., p.V-VIII; XXXVI-LII; BARDY, o.c., p.7-56.
36 RUIZ BUENO, o.c., p.768 nt.1; OTTO, o.c., p.2 nt.1 y 4; p.4 nt.6.8.9.10; BARDY, o.c., p.57 nt.1.4.5.6.

37 2. Pues ya, si me dices: «Muéstrame a tu Dios», yo te replicaría: «Muéstrame tú a tu hombre, y yo te mostraré a mi Dios». Muéstrame, en efecto, unos ojos de tu alma que vean y unos oídos de tu corazón que oigan. Porque a la manera que quienes ven con los ojos del cuerpo, por ellos perciben las cosas de la vida y de la tierra, y disciernen juntamente sus diferencias, por ejemplo, entre la luz y la obscuridad, entre lo blanco y lo negro, entre la mala o buena figura, entre lo que tiene ritmo y medida y lo que no lo tiene, entre lo desmesurado y lo truncado; y lo mismo se diga de lo que cae bajo el dominio de los oídos: sonidos agudos, bajos y suaves; tal sucede con los oídos del corazón y los ojos del alma en cuanto a su poder de ver a Dios. Dios, en efecto, es visto por quienes son capaces de mirarle, si tienen abiertos los ojos del alma. Porque, sí, todos tienen ojos; pero hay quienes los tienen obscurecidos y no ven la luz del sol. Y no porque los ciegos no vean, deja de brillar la luz del sol. A sí mismos y a sus ojos deben los ciegos echar la culpa. De semejante manera, tú, hombre, tienes los ojos de tu alma obscurecidos por tus pecados y tus malas obras. Como un espejo brillante, así de pura debe tener su alma el hombre. Apenas el orín toma al espejo, ya no puede verse en él la cara del hombre; así también, apenas el pecado está en el hombre, ya no puede éste contemplar a Dios.

38. Muéstrame, pues, tú a ti mismo: si no eres adúltero, si no eres deshonesto, si no eres invertido, si no eres rapaz, si no eres defraudador, si no te irritas, si no eres envidioso, si no eres arrogante, si no eres altanero, si no riñes, si no amas el dinero, si no desobedeces a tus padres, si no vendes a tus hijos. Porque Dios no se manifiesta a quienes cometen estas acciones, si no es que antes se purifican de toda mancha. Pues también sobre ti proyecta todo eso una sombra, como la mota que se mete en el ojo para no poder mirar fijamente la luz del sol. Así también tus impiedades, oh hombre, proyectan sobre ti una sombra, para que no puedas mirar a Dios.

39 3. Me dirás entonces: «Tú que ves, explícame la forma de Dios». Escucha, hombre. La forma de Dios es inefable e inexplicable, imposible de ser vista por ojos carnales. Porque Dios es, por su gloria, incomprensible; por su sabiduría, inigualable; por su bondad, inimitable; por su beneficencia,

37 OTTO, o.c., p.4 nt.1.2; p.6 nt.3; p.7 nt.5; BARDY, o.c., p.58 nt.1.2.
38 OTTO, o.c., p.8 nt.10; p.9 nt. 13.15; BARDY, o.c., p.59 nt.1.
39 ÜBERWEG-GEYER, o.c., p.24; OTTO, o.c., p.10 nt.3.4.6; BARDY, o.c., p.59 nt.3; p.60 nt.1.

inenarrable. Porque si le llamo Luz, nombro una hechura suya; si le llamo Palabra, nombro su principio; si le llamo Razón, nombro su inteligencia; si le llamo Espíritu, nombro su respiración; si le llamo Sabiduría, nombro una criatura suya; si le llamo Fuerza, nombro su poder; si le llamo Potencia, nombro su operación; si le llamo Providencia, nombro su bondad; si le llamo Reino, nombro su gloria; si le llamo Señor, le digo juez; si le llamo Juez, le llamo justo; si le digo Padre, lo llamo todo; si le llamo fuego, nombro su ira.

—¿Es que Dios se aíra?

—¡Ya lo creo! Se aíra contra los que obran mal, y es bueno y benigno y misericordioso con los que le aman y temen. El es educador de los piadosos y padre de los justos, y juez y castigador de los impíos.

40 4. No tiene principio, porque es increado; inmutable, porque es inmortal. Su nombre de Dios (θεός) le viene de haberlo El dispuesto (τεθεικέναι) todo sobre su propia seguridad y de θέειν, que es «correr», y correr es moverse, y mover, y obrar, y alimentar, y proveer, y gobernar, y vivificarlo todo. El es Señor, porque señorea sobre todas las cosas; Padre, porque es antes que todas las cosas; Artífice y Hacedor, porque El es el Creador y Hacedor de todas las cosas; Altísimo, porque El está sobre todas las cosas; Omnipotente, porque todo lo domina y envuelve. Porque las alturas de los cielos, y las profundidades de los abismos, y los términos de la tierra, en su mano están y no hay lugar de su descanso. Los cielos son obra suya; la tierra es hechura suya; el mar es criatura suya; el hombre, figura e imagen suya; el sol y la luna y las estrellas son elementos suyos, criados para signos de los tiempos, de los días y de los años, para servicio y servidumbre de los hombres. Y todo lo hizo Dios del no ser al ser, a fin de que por sus obras se conozca y comprenda su grandeza.

41 5. Como el alma no puede verse en el hombre, pues es ella invisible para los hombres, mas por los movimientos del cuerpo se comprende; tal sucede respecto a Dios, que no puede ser visto por los ojos de los hombres, pero se ve y se comprende por su providencia y por sus obras. Si uno ve en el mar un barco con todos sus aprestos, que corre y se acerca al puerto, es evidente que pensará hay en él un piloto que lo gobierna; pues de la misma manera hay que pensar que Dios es piloto del universo, aunque no sea visto por los ojos de la

40 Otto, o.c., p.15 nt.9; Bardy, o.c., p.60 nt.4; p.61 nt.3.
41 Otto, o.c., p.17 nt.6; p.18 nt.8; Bardy, o.c., p.62 nt.2 y 3.

carne, por ser El incomprensible. Y, en efecto, si no puede el hombre mirar fijamente al sol, que es el último de los elementos, a causa de su extraordinario calor y potencia, ¿con cuánta más razón no le será posible al hombre mortal contemplar cara a cara la gloria de Dios, que es inefable? Consideremos una granada: Primero tiene una corteza que la rodea, luego dentro muchas estancias y casillas separadas por membranas y, finalmente, numerosos granos que viven dentro de ella. De modo semejante, toda la creación está envuelta por el soplo de Dios, y el soplo de Dios envolvente, juntamente con la creación, está a su vez envuelto por la mano de Dios. Ahora bien, como el grano de la granada que mora dentro de ella no puede ver lo que está fuera de la corteza, pues está él dentro, así tampoco el hombre, envuelto como está, juntamente con toda la creación, por la mano de Dios, no puede contemplar a Dios. Además, un emperador terreno, aun cuando no por todos sea visto, se cree que existe, pues se le conoce por sus leyes y ordenaciones, por sus funcionarios y autoridades y por sus estatuas. ¿Y tú no quieres entender a Dios por sus obras y manifestaciones de su poder?

42 6. Considera, oh hombre, las obras de Dios: la variedad de las estaciones según los tiempos, los cambios de los aires, la ordenada carrera de los elementos, la marcha, también bien ordenada, de los días y de las noches, de los meses y de los años; la variada hermosura de las semillas, de las plantas y de los frutos; la variedad por todo extremo grande de animales, cuadrúpedos y aves, reptiles y peces, ora de agua dulce, ora del mar; el instinto dado a los mismos animales para engendrar y crear, no para su propia utilidad, sino para que tenga provisión el hombre; la providencia con que Dios prepara alimento para toda carne, la sumisión a la humanidad que El impuso a todas las cosas, las corrientes de las fuentes dulces y de los ríos perennes, la administración de los rocíos, de las lluvias y de las tormentas que suceden según sus tiempos, el movimiento tan variado de los elementos celestes, el lucero de la mañana que sale para anunciar la venida del luminar perfecto, la conjunción de la Pléyade y del Orión, el Arturo y el coro de los otros astros que marchan en el círculo del cielo, a todos los cuales puso propios nombres la infinita sabiduría de Dios.

43 Este es el solo Dios, que hizo de las tinieblas la luz,

42 Otto, o.c., p.19 nt.3; p.21 nt.16; Bardy, o.c., p.63 nt.1.
43 Bardy, o.c., p.64 nt.4.5.6; p.65 nt.4.

que saca la luz de sus tesoros, que guarda sus despensas del cierzo, sus tesoros del abismo, los linderos de la tierra y los depósitos de las nieves y granizo, que junta las aguas en los tesoros del abismo, y las tinieblas en los sótanos de ellas, y saca de sus tesoros la luz dulce, deseada y grata, que hace venir las nubes de lo último de la tierra, que multiplica los relámpagos para la lluvia, que envía el trueno para infundir terror, y que de antemano anuncia su estruendo por medio del relámpago, para que no expire el alma repentinamente turbada, y aun modera la fuerza del relámpago que viene de los cielos para que no abrase la tierra. Pues si el relámpago desarrollara todo su poder, abrasaría la tierra, y el trueno, en el mismo caso, trastornaría cuanto hay en ella.

44 7. Este es mi Dios, Señor de todo universo, el Solo que tendió los cielos y estableció la anchura de la tierra bajo el cielo, el que turba la profundidad del mar y hace resonar sus olas, el que domina la fuerza de él y calma la agitación de sus olas, el que fundó la tierra sobre las aguas, y dio su espíritu que la alimenta, cuyo soplo lo vivifica todo y, si El lo retuviera, desfallecería todo. Este soplo, oh hombre, es tu voz; tú respiras el espíritu de Dios y, sin embargo, tú desconoces a Dios. Y esto te sucede por la ceguera de tu alma y el endurecimiento de tu corazón. Pero, si quieres, puedes curarte; ponte en manos del médico y él punzará los ojos de tu alma y de tu corazón. ¿Quién es ese médico? Dios, que cura y vivifica por medio de su Verbo y su Sabiduría. Dios lo hizo todo por medio de su Verbo y su Sabiduría. Por su Verbo, en efecto, fueron afirmados los cielos y por su Espíritu toda la fuerza de ellos. Poderosísima es su Sabiduría. Dios, por su Sabiduría, puso los fundamentos de la tierra, por su inteligencia preparó los cielos, en su prudencia se rasgaron los abismos y las nubes derramaron rocío.

45 Si todo esto comprendes, oh hombre, a par que vives con pureza, santidad y justicia, puedes ver a Dios. Pero delante de todo, vaya en tu corazón la fe y el temor de Dios, y entonces comprenderás todo esto. Cuando depongas la mortalidad y te revistas de la incorrupción, entonces verás a Dios de manera digna. Porque Dios resucitará tu carne, inmortal, juntamente con tu alma, y entonces, hecho inmortal, verás al inmortal, a condición de que ahora tengas fe en El. Y entonces conocerás que hablaste injustamente contra El.

45 OTTO, o.c., p.24 nt.14.

SAN IRENEO

(140/160-202?)

OBRAS PRINCIPALES DE INTERÉS FILOSÓFICO: Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδομένου γνώσεως (*Desenmascaramiento y derrocamiento de la pretendida, pero falsa gnosis;* título latino: *Adversus haereses);* Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (*Demostración de la enseñanza apostólica).*

EDICIONES UTILIZADAS: *Irenaei Lugdunensis Adversus haereses libri tres:* MG 7 l.II; *Irénée de Lyon, «Contre les héresies»*, l.IV, éd. crit., sous la direction de A. ROUSSEAU, t.II, Sources chrét. 100 (Paris 1965); l.V, éd. crit. par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU et CH. MERCIER, t.II, Sourc. chrét. 153 (Paris 1969). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: *Irénée de Lyon, contre les hérésies,* éd. crit. par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU et CH. MERCIER, Sources Chrét. 153 p.226-228 (Paris 1969); A. ORBE, S. J., *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969) (cf. P.-TH. CAMELOT, *Bulletin d'histoire des doctrines:* Rev. sc. phil. théol. 54 (1970) p.521); ID., *La racionalidad de los irracionales. Prolegómenos a la antropología de los SS. Padres:* Stud. Mision. 19 (1970) 235-257; E. KLEBBA, *Die Anthropologie des hl. Irenaeus* (Münster 1894); F. VERNET, art. «Irénée» (saint), en Dict. Theol. Cathol., VII col.2394-2536; A. DUFOURCQ, *Saint Irénée* (Paris 1905); R. POELMAN, *S. Irénée. De la plénitude de Dieu.* Textes choisis et présentés (Paris 1959); J. KUNZE, *Die Gotteslehre des Irenaeus* (Leipzig 1891); J. LEBRETON, *La connaissance de Dieu chez Saint Irénée:* Rech. sc. rel. 16 (1926) 385-406; L. SCUOLA, *Saint Irénée et la connaissance naturelle de Dieu:* Rech. sc. rel. (1940) p.252-270; E. DELARUELLE, *La doctrine de la personne humaine, signe de contradiction entre christianisme et paganisme au III siècle:* Bull. de Litt. ecclés. 53 (1952) 161-172; O. REIMHERR, *Irenaeus and the Doctrine of Creation in Second Century, Christianity* (New York 1957); L. GALLINARI, *Filosofia e pedagogia in Ireneo di Lione* (Roma 1973); H. B. TIMOTHY, *The early Christian apologetists and Greek philosophy exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria* (Assen 1973).

CONTRA LAS HEREJIAS

LIBRO II

CAPÍTULO I

46 1. Será bueno que empecemos por lo primero y más importante, es decir, por Dios, el creador que hizo el cielo

46-47 O. REIMHERR, *Irenaeus and the Doctrine of Creation in Second Century, Christianity* (New York 1957).
46 ORBE, *Antropología de San Ireneo* p.178.

y la tierra, y cuanto en ellos hay—de quien ésos dicen blasfemando que es el resultado de un proceso de degeneración— y que demostremos que sobre El o más allá de El no hay nada. No hizo todas las cosas movido por otro, sino por su propia y libre decisión, ya que El es el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre y el único que conserva y confiere la existencia a todas las cosas.

47 2. ¿Cómo podría, en efecto, haber sobre él otra plenitud, otro principio, o poder, ni otro dios? Dios, como la totalidad de todos estos seres que vemos, tiene que contenerlos a todos en su inmensidad y no ser contenido por nada. Si hubiese algo fuera de El, ya no sería la totalidad de todas las cosas, ni las contendría a todas. Faltaría a la totalidad, o al Dios que esté sobre ella, eso que dicen que está fuera de El... (PG 7,709.710).

Capítulo X

48 4. Es creíble, aceptable y coherente el atribuir la existencia de las cosas que han sido hechas al poder y a la voluntad del que es Dios universal. Y, a propósito de esto, se puede decir con toda razón que «lo que es imposible para los hombres es posible para Dios» (Lc 18,27). Los hombres, en efecto, no pueden hacer algo de la nada, sino de una materia preexistente; en cambio, Dios es superior a los hombres, ante todo, en que se procuró a sí mismo la materia, antes inexistente, de su acción creadora (PG 7,76).

Capítulo XIII

49 3. Si hubiesen tenido conocimiento de las Escrituras y hubiesen sido adoctrinados por la verdad, se habrían dado cuenta de que Dios no es como los hombres, ni sus pensamientos son como los de los hombres. El Padre común está muy lejos de las emociones y pasiones habituales entre los hombres. El es simple, sin composición ni diversidad de miembros, todo uniforme y semejante a sí mismo, porque todo

47-50 J. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez Saint Irénée:* Recherches de Science relig. 16 (1926) 385-406; L. Scuola, *Saint Irénée et la connaissance naturelle de Dieu:* Rev. des scienc. relig. (1940) p.252-270; J. Kunze, *Die Gotteslehre des Irenaeus* (Leipzig 1891).
48 Orbe, o.c., p.44.
49 Orbe, o.c., p.95.145.448.

él es entendimiento, y todo espíritu, y todo sensibilidad, y todo pensamiento, y todo razón, y todo oído, y todo ojos, y todo luz, y todo fuente de todo bien, como cuadra sentir de Dios a los que tienen sentido religioso.

50 4. Sin embargo, está por encima de todo eso, y por ello es inefable. Así se puede decir con propiedad y verdad que es un entendimiento capaz de entender todo, pero no semejante al entendimiento humano; y, asimismo, se le puede llamar con toda propiedad luz, pero no se asemeja en nada a la luz que nosotros conocemos. Y así, en todo lo demás, el Padre de todos no es nada semejante a la pequeñez de los hombres. Recibe todos esos apelativos por el amor, pero nos percatamos de que está por encima de todas ellas por su grandeza (PG 7,744).

Capítulo XXXIV

Las almas no sólo recuerdan lo que hicieron cuando estaban unidas al cuerpo, sino que perduran inmortales, aunque tuvieron comienzo

51 3. Así como el cielo que está sobre nosotros, el firmamento, el sol y la luna, y las demás estrellas y todo su esplendor, no habiendo existido antes, fueron producidos y continúan existiendo durante mucho tiempo por disposición de la voluntad de Dios, así, quien piense eso mismo de las almas, y de los espíritus, y de todas las cosas que han sido creadas, no se equivocará, ya que cuanto ha sido hecho, tuvo, sí, un comienzo en su producción, pero persevera en la existencia, mientras Dios quiera que exista y perdure... La vida no nos viene de nosotros ni de nuestra naturaleza, sino que es un don gratuito de Dios. Por eso, el que conserve ese don de la vida y le dé gracias al que se lo concedió, recibirá también una larga existencia por los siglos de los siglos. Pero el que la rechace y sea ingrato a su hacedor por el beneficio de haber sido creado y no reconozca a quien le ha hecho ese don, él mismo se priva de la vida para siempre (PG 7,836).

51 Orbe, o.c., p.436.

LIBRO IV

Capítulo XIX

52 2. Se les podría decir a ésos, como lo sugiere la misma Escritura: Puesto que eleváis vuestros pensamientos por encima de Dios, exaltándoos de una manera inconsiderada—habéis oído, en efecto, que midió con la palma de sus manos el cielo—, decidme entonces su medida y hacedme saber la multitud innumerable de sus codos, declaradme su volumen, su anchura, su longitud y su profundidad, el principio y el fin de su circunferencia, cosas todas que el corazón del hombre no podrá jamás concebir ni comprender. Los tesoros celestes son, en efecto, realmente grandes: Dios es inconmensurable para el corazón, y el que contiene en su puño a la tierra es incomprensible para el espíritu. ¿Quién será capaz de percibir su medida? ¿Y quién podrá ver el dedo de su mano derecha? ¿O quién llegará a ver su mano, esa mano que mide lo inconmensurable, que traza a su medida la medida de los cielos, que aprieta en su puño la tierra y los abismos, que contiene en sí *la anchura y la longitud, la profundidad y la altura* de toda la creación, de la que se ve y se oye, y se entiende, y de la que es invisible? Por eso está Dios *sobre todo principio y potestad y dominación, y sobre todo nombre que pueda pronunciarse* (Ef 1,21), como Dios que es de todo lo que ha sido hecho y creado. El es el que llena los cielos y *penetra los abismos* (Dan 3,55), y está también con cada uno de nosotros. Porque yo soy—dice—un Dios cercano y no un Dios lejano. «Por mucho que un hombre se esconda, ¿no le veré yo?» (Jer 23,23). Su mano, en efecto, abarca todas las cosas: ella es la que ilumina los cielos, y lo que está bajo ellos, la que escudriña los riñones y el corazón» (Ap 2,23), la que penetra nuestros repliegues y nuestros secretos y la que de manera manifiesta nos alimenta y conserva (PG 7,1030; S.C. 100 p.618-623).

Capítulo XX

53 1. No se puede conocer, pues, a Dios en su grandeza, ya que es imposible medir al Padre. Pero en su amor—que es

52 Orbe, o.c., p.37.
52-53 Lebreton, o.c., p.385-406; Scuola, o.c., p.252-270.
53 Orbe, o.c., p.41-63.67.

el que nos conduce a Dios por el Verbo—, los que le obedecen aprenden en todo tiempo que existe un Dios tan grande que por sí mismo dispuso y creó, ordenó y mantiene todas las cosas, y entre ellas a nosotros y este nuestro mundo. También nosotros, pues, con todo lo que hay en el mundo, hemos sido hechos (PG 7,1032; S.C. 100 p.624).

Capítulo XXXVII

54 1. Con estas palabras...: « ¡Cuántas veces quise recoger a tus hijos, y tú no quisiste! » (Mt 23,37), puso bien de manifiesto la antigua ley la libertad del hombre. Dios, en efecto, lo hizo libre, poseyendo desde el principio, lo mismo que su propia alma, el dominio de sus actos, para que siguiera voluntariamente los designios divinos, y no por coacción del mismo Dios. Porque Dios no coacciona, sino que siempre le asiste con buen designio. Por eso brinda a todos un plan lleno de bondad, pero ha puesto en el hombre la facultad de elección, lo mismo que en los ángeles—pues también éstos son seres racionales—, de suerte que los que obedeciesen alcanzasen con toda justicia el bien, don de Dios, pero conservado por ellos, mientras que los que no obedeciesen justamente serían privados de ese bien y recibirían la pena merecida. Dios, en su bondad, les otorgó el bien; ellos, en lugar de guardarlo cuidadosamente y estimarlo en su valor, despreciaron su soberana bondad. Por haber rechazado, pues, y como repudiado ese bien, incurrirán con toda razón en el justo juicio de Dios, como lo atestigua el apóstol San Pablo en su carta a los Romanos...

55 Si, por el contrario, por naturaleza unos hubiesen sido hechos buenos y otros malos, ni aquéllos serían dignos de alabanza, por el hecho de ser buenos, pues así habrían sido hechos, ni éstos reprensibles, pues también ellos habrían sido creados así. Pero, de hecho, todos son iguales por naturaleza y tienen potestad de retener y de practicar el bien o de perderlo o de no hacerlo. Por eso, entre los hombres juiciosos—y mucho más ante Dios—, los primeros son elogiados y son acreedores a la buena fama de haber hecho el bien y perseverado en él, mientras que los otros son acu-

54-55 Orbe, o.c., p.165-176.
54 Orbe, o.c., p.133.171s.
55 Orbe, o.c., p.171ss.

sados y sufren el castigo merecido, por haber repudiado la justicia y el bien (PG 7,1099; S.C. 100 p.99).

LIBRO V

Capítulo VI

56 6... Por las manos del Padre, esto es, por el Hijo y el Espíritu, es hecho el hombre, y no una sola parte de él, a imagen de Dios. Ahora bien: el alma y el espíritu pueden ser partes del hombre, pero de ninguna manera el hombre: el hombre perfecto es la mezcla y unión del alma que recibe al espíritu, y que ha sido mezclada con la carne modelada a imagen de Dios... Porque si se quita la sustancia de la carne, es decir, de la obra modelada, y si se considera tan sólo el espíritu, ya no se tendrá al hombre espiritual, sino al espíritu del hombre o al espíritu de Dios. Por el contrario, cuando ese espíritu, mezclándose con el alma, se une a la obra modelada, por esa efusión del Espíritu, se hace el hombre espiritual y perfecto; ése es el que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. Pero si al alma le falta el espíritu, entonces ese hombre, quedando en realidad de verdad animal y carnal, será imperfecto, llevando, sí, en su cuerpo la imagen de Dios, pero sin haber recibido la semejanza por medio del Espíritu.

57 A su vez, como ese ser es imperfecto, así también, si se quita la imagen y se rechaza la obra modelada, ya no se tiene al hombre, sino a una parte suya, como ya hemos dicho, o alguna otra cosa distinta del hombre. Porque la carne modelada, de por sí, no es el hombre perfecto, sino el cuerpo del hombre y una parte del hombre; ni el alma, tampoco, de por sí es el hombre, sino el alma del hombre, y una parte del hombre. Tampoco el espíritu es el hombre, ya que se le llama espíritu y no hombre: es la mezcla y la unión de esas tres cosas lo que constituye al hombre perfecto... (PG 7,1137A-1138B; S.C. 153 p.72).

56-58 Orbe, o.c., o.c., p.28-31; E. Klebba, *Die Anthopologie des hl. Irenaeus* (Münster 1894).
56-57 Orbe, o.c., p.20-29.69.75; Camelot, *Bulletin d'hist. des doctrines:* Rev. sc. phil. théol. 54 (1970) p.521.
57 Orbe, o.c., p.20.29.69.75.

Capítulo IX

58 No entienden que tres cosas constituyen, como hemos demostrado, al hombre perfecto: la carne, el alma y el espíritu. Una de ellas salva y forma: el espíritu; otra es salvada y formada: la carne; la tercera, en fin, se halla entre las otras dos: el alma, que unas veces sigue al espíritu y es levantada por él, y otras, dejándose persuadir por la carne, cae en las concupiscencias terrenas. Todos aquellos que no tienen lo que salva y forma para la vida serán, en consecuencia, carne y recibirán el nombre de «carne y sangre», ya que no poseen el Espíritu de Dios... (PG 7,1144B; S.C. 153 p.106).

58 Orbe, o.c., p.75s.128s.138s.466.483.

TERTULIANO

(155/160-220)

Obras principales de interés filosófico: *Ad nationes* (197); *Apologeticum* (197); *De testimonio animae* (197); *Adversus Hermogenem* (200); *De praescriptione haereticorum* (200?); *Adversus Marcionem* (207-212); *De carnis resurrectione* (210-212); *De anima* (210-213); *Adversus Praxean* (213?).

Ediciones utilizadas: *Tertulliani opera,* pars I, opera catholica, Corpus Christianorum, series latina, I (Turnholti 1954): *Apologeticum,* cura et studio E. Dekkers, p.85-171; *De testimonio animae,* cura et studio R. Willens, p.175-183; *Adversus Hermogenem,* cura et studio Ae. Kroymann, p.397-435; *Adversus Marcionem,* id., p.441-726. Trad. del editor. Q. S. F., *Tertulliani opera,* pars II, opera montanistica, Corpus Christianorum, series latina, II (Turnholti 1954): *De anima,* cura et studio J. H. Waszink, p.781-869; *De carnis resurrectione,* cura et studio J. G. Ph. Borleffs, p.921-1012; *Adversus Praxean,* cura et studio Ae. Kroymann et E. Evans, p.1159-1205. Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: I. Vecchiotti, *La filosofia di Tertulliano* (Urbino 1970) (Bibliogr. p. 541-545); F. Refoulé, *Tertullien et la philosophie:* Rev. sc. relig. 30 (1956) 42-45; H. A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass., 1956) p.317-392; A. Labhardt, *Tertullien et la philosophie, ou la recherche d'une position pure:* Mus. Hebr. 7 (1950) 159-180; T. D. Barnes, *Tertulian. A. historical and litterary study* (Oxford 1971); B. B. Warfield, *Studies in Tertullian und Augustine,* reprint of the 1930 ed. (New York 1970); J. P. Waltzing, *Tertullien, Apologétique.* Commentaire analytique, grammatical et historique (Liège 1919); Id., *Tertullien. Apologétique.* Texte établi et traduit avec la collaboration de A. Severyns (Paris, Les Belles Lettres, 1929); C. Becker, *Tertullian. Apologeticum* (München 1952); G. Schelowsky, *Der Apologet Tertullian in seinem Verhältnis zu den griechisch-römischen Philosophie* (Leipzig 19101); J. H. Waszink, *The Treatise against Hermogenes* (London 1956); J. Lipsius, *Über Tertullian Schrift wider Praxeas:* Jahrb. für deutsch. Theol. 3 (1868); A. Kroymann, *Tertullians Adversus Praxeam* (Tübingen 1907); L. Rosenmeyer, *Quaestiones tertullianae ad librum Adversus Praxeam pertinentes* (Strasburg 1909); E. Evans, *Tertullian's Treatise Against Praxeas* (London 1948) (The Text edit. with an Introd. and comment.); Th. L. Verhoeven, *Studien over Tertullians Adversus Praxeam* (Amsterdam 1948); P. Siniscalco, *Ricerche sul De resurrectione di Tertulliano* (Roma 1966); J. H. Waszink, *Tertulliani de Anima,* ed. with Introd. and comment. (Amsterdam 1947); Id., *Tertulliani De Anima,* mit Einleitung, Übersetz. und Kommentar (Amsterdam 1933); C. Moreschini, *Reminiscence apuleiane nel De Anima di Tertulliano?:* Maia 20 (1968) 19ss; J. Klein, *Tertullian. Christliche Bewusztsein und sittliche Forderungen.* Reprograph. Nachdr. der Ausg. Düsseldorf 1940 (Hildesheim 1975).

APOLOGETICO

59 XVII.1. Lo que adoramos es el Dios único, que sacó de la nada a toda esta mole y aparato de los elementos corporales con el imperio de su palabra, con su razón ordenadora, con su fuerza omnipotente, para esplendor de su Majestad; de ahí que los griegos impusieron el nombre de κόσμος (ornamento) al mundo. Es invisible, aunque se le vea; no comprensible, aunque por la gracia se obtenga alguna representación de él; es inabarcable, aunque se le alcance por las facultades humanas; por eso es verdadero y tan excelso; lo que comúnmente se puede ver, abarcar y estimar, es inferior a los ojos que lo contemplan, a las manos que lo tocan, a los sentidos que lo alcanzan. En cambio, lo que es inmenso es conocido sólo de sí mismo. Esto es lo que hace a Dios estimable: el que no sufra estimación; así, la excelsitud de su grandeza refleja y lo encubre a la vez a los hombres como oscurecido. Y en eso está el delito de los que no quieren reconocer a quien no pueden ignorar.

60 ¿Queréis que comprobemos esto por sus obras tan numerosas y excelentes que nos conservan, nos deleitan y aun nos aterran, por el testimonio del alma misma? Esta, aun oprimida por la cárcel del cuerpo, aun asediada por malas costumbres, aun debilitada por las pasiones y la concupiscencia, esclavizada por el servicio a dioses falsos, cuando recapacita como despertando de la embriaguez, o del sueño, o de una enfermedad, y recobra la salud, invoca a Dios, con ese único nombre, porque el auténtico es uno solo. En la boca de todos están las expresiones: *Dios grande, Dios bueno,* y «que Dios nos lo conceda». Y también lo proclaman como juez en estas expresiones: «Dios lo ve, a Dios lo confío; Dios me lo pagará». ¡Oh testimonio del alma naturalmente cristiana! Al proferir todas estas expresiones no mira al Capitolio, sino al cielo. Pues saben dónde está la morada del Dios vivo; de él y de allí ha descendido *(Corp. Christ.* series Lat. I, p.117s).

59-60 J. P. Waltzing, *Tertullien, Apologétique.* Texte établi et traduit avec la collaboration de A. Severyns (Les Belles Lettres, Paris 1929); Id., *Tertullien. Apologétique.* Commentaire analytique, grammatical et historique (Liège 1919); C. Becker, *Tertullian. Apologeticum* (München 1952).

60 G. Quispel, «*Anima naturaliter christiana*»: Eranos Jahrb. 18 (1950) 173ss.

SOBRE EL TESTIMONIO DEL ALMA

CAPÍTULO I

61 Quiero invocar un nuevo testimonio, un testimonio más notorio que todas las literaturas, más variado que todas las ciencias, más difundido que todos los libros, superior al hombre entero, es decir, a todo lo que encierra el hombre. Comparece, pues, ¡oh alma! Si eres ser divino y eterno, como piensan muchos filósofos, tanto menos serás capaz de mentir; si no eres divina, a fuer de mortal, como quiere únicamente Epicuro, entonces no deberías mentir. Ya hayas caído del cielo, ya hayas sido concebida por la tierra, ya constes de números o de átomos, sea que hubieses empezado a existir con el cuerpo, o le fueres agregada después, tengas el origen y el modo de existir que tengas, tú haces al hombre ser racional y capaz en el grado más alto de sentir y de pensar. Pero no apelo a ti, alma, que, formada en las escuelas, ejercitada en las bibliotecas, vomitas la sabiduría que has conseguido en las academias y pórticos de la Atica. A ti apelo, alma simple, ruda, inculta e ignorante; a ti, tal cual la poseen los que no tienen más que a ti; a ti, que toda procedes de la calle, de la plaza y del taller. Tu ignorancia necesito, ya que nadie se fía de la módica ciencia que puedas presentar. Reclamo lo que aportas al hombre contigo, lo hayas aprendido por ti misma o recibido de tu autor. Que yo sepa, no eres cristiana; se hace uno cristiano, no se nace tal. Sin embargo, los cristianos reclaman ahora tu testimonio: extraña, depón contra los tuyos, para que los que nos odian y desprecian se arrepientan por obra tuya de una doctrina de la cual eres cómplice.

CAPÍTULO II

62 Se indisponen con nosotros porque predicamos un único Dios a quien conviene este nombre, de quien todo procede, a quien todo está sujeto. Profiere tu testimonio, si es ése tu sentir. ¡Tantas veces, dentro y fuera de casa, te hemos oído exclamar paladinamente y con una libertad que no nos es dada a nosotros: «Lo que Dios disponga», «¡si Dios

61-62 L. FÜTSCHER, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullien:* Zeitschr. f. kathol. Theol. 5 (1927) 1-34; 217-251; VECCHIOTTI, *La filosofia di Tertuliano* p.223-252.

quiere»! Con estas exclamaciones tú proclamas la existencia de un ser a quien atribuyes todo poder, a cuya voluntad te sometes, al propio tiempo que, cuando llamas por sus nombres a Saturno, a Júpiter, a Marte y a Minerva, niegas la existencia de esos otros dioses. Llamando sólo a ése con el nombre de Dios, das a entender que El es el único Dios, de suerte que al darles algunas veces a esos otros el nombre de Dios, parece que se lo das como de prestado. Tampoco se te escapa la naturaleza de ese Dios que predicamos: «Dios es bueno», «Dios es benefactor», sueles decir. Y el hombre, en cambio, malo, como reprochando indirectamente y por rodeo del lenguaje, por la proposición contraria, que el hombre es malo porque se aleja del Dios bueno. Lo mismo, la exclamación: «¡Que Dios te bendiga!», que, en el Dios de la bondad y de la benignidad, es la cifra de todas las bendiciones de Dios, sacramento augusto de toda nuestra manera de vivir, la pronuncias con la espontaneidad que le cuadra a un cristiano. Y cuando conviertes en maldición la bendición de Dios, proclamas, al invocar su nombre, que su omnipotencia se cierne sobre nosotros... (*Corpus Christ.*, series latina I, p.17s.).

CONTRA MARCION

LIBRO I

CAPÍTULO II

63 Dos dioses presenta el del Ponto *, como dos Symplégadas de su naufragio: el que no puede negar, es decir, el Creador, el nuestro, y el que no puede probar, es decir, el suyo, tomando ocasión para su deplorable invención de la naturaleza del Señor, que propuso aquel ejemplo del árbol bueno y del árbol malo no a propósito de la divinidad, sino de los hombres: que ni el árbol bueno produce malos frutos, esto es, el espíritu o la fe buena no produce malas obras, ni el malo, buenas. Pues desfalleciendo, como muchos en nuestros días, sobre todo los herejes, ante el problema del mal—cuál es su origen—, y con los sentidos embotados a fuerza de la vehemencia exagerada de su curiosidad, al ver

* Marción.

63-69 J. MOINGT, *Le problème du Dieu unique chez Tertullien:* Rev. scienc. relig. 44 (1970) 337-362; VECCHIOTTI, o.c., p.312-314; 315-344.

esta expresión del Creador: Yo soy el que hago las cosas malas, con la misma presunción con que pensó que El era el autor del mal, y por otros argumentos que convencen de lo mismo a todos los perezosos, con la misma, aplicando al Creador lo del árbol malo que da frutos malos, pensó que tenía que existir otros dios que estuviese representado por el árbol bueno que da frutos buenos. Y así, como encontrando en Cristo otra índole de la sola y pura benignidad, diversa de la del Creador, con toda facilidad ha encontrado una revelación de nuevo y extraño tipo de divinidad en Cristo; y así, con un fermento pequeño, ha venido a corromper toda la masa de la fe con la levatura herética. Contó con un tal Cerdón, que diese cuenta del escándalo: dos ciegos han podido más fácilmente pensar que han visto a dos dioses. Ya que sólo uno de ellos no había sido capaz de ver a uno del todo: una única luz aparece a los ojos legañosos como dos.

64 Así que, a uno de los dos dioses, cuya existencia se veía forzado a reconocer, lo anuló, atribuyéndole todo el mal; al otro, que se empeñaba en establecer artificiosamente, lo hizo existir a título de ordenar el bien. Vamos a hacer ver, por nuestras respuestas, cómo fue estableciendo las naturalezas de esos dos dioses.

La disputa se centra, pues, sobre el número; si se puede sostener la existencia de dos dioses, podría, si acaso, parecer una licencia poética y pictórica, pero, lisa y llanamente, es herética. La fe cristiana lo declara terminantemente: si Dios no es único, no existe; tenemos por más digno el que simplemente no exista algo, si no ha de existir como debe. Y para que puedas saber que Dios debe ser único, pregunta qué es Dios; no lo encontrarás con otra manera de ser. En cuanto es dado a la condición humana el dar una definición sobre Dios, hago de El esta definición que todo el mundo aceptará: Dios es un ser supremo, eterno, no nacido, sin principio, sin fin. Eso es lo que hay que atribuir a esa eternidad que constituye a Dios en un ser supremo, pues la eternidad en El consiste precisamente en eso y en otros semejantes atributos: que sea Dios un ser supremo, excelente en su esencia, en su inteligencia, en su fuerza, en su poder.

65 Conviniendo en esto todos—pues nadie negará que Dios es algo supremo y excelente, más que el que sea capaz de decir, por el contrario, que Dios es algo ínfimo en la escala de los seres, negando así a Dios al quitarle lo que le es propio como Dios—, ¿cuál será la manera de ser de ese ser supremo excelente? Esta: que nada se le pueda igualar, es decir, que no exista otro ser supremo excelente, ya que si existe lo igualará, y si lo iguala, ya no será el ser supremo excelente, al destruirse la condición y, por así decirlo, la ley que no consiente que nada iguale a lo que es supremo excelente. Luego el ser supremo excelente tiene que ser único, lo cual será no teniendo igual, para que no deje de ser el supremo excelente. Luego no existirá de otra manera de como posee el ser, es decir, siendo absolutamente único.

66 Por tanto, por ser Dios el ser supremo excelente, con razón hemos dictaminado: Dios, si no es único, no existe, no como si dudásemos de que Dios existe, diciendo: «si no es único, no existe», sino en el sentido de que a aquel de quien estamos seguros que existe lo definimos diciendo que, si no es eso, no es Dios, a saber, el ser supremo excelente. Ahora bien, el ser supremo excelente tiene que ser único; pues también Dios será único, no siendo Dios más que siendo el ser supremo excelente, ni siendo el ser supremo excelente más que no teniendo igual, ni careciendo de igual más que si es único. Cualquier otro dios que se forje, no habrá otra forma de sostenerlo como Dios más que atribuyéndole el modo de ser propio de la divinidad, que es el de ser tanto eterno como el ser supremo excelente. ¿Cómo, entonces, podrán coexistir dos seres supremos excelentes, cuando el ser algo supremo excelente consiste precisamente en eso, en no tener igual, y el no tener igual es cosa que compete a un solo ser y no puede darse de ninguna manera en dos?...

67 Hasta aquí parece como si Marción pusiese dos seres iguales. Pues, cuando defendemos que hay que creer que Dios, el ser supremo excelente, es único, excluyendo de él el tener un igual, hemos estado hablando de dos iguales, dejando bien claro que no puede haber dos seres iguales en la naturaleza del ser supremo y, por tanto, dos dioses, bien sabedores, por otra parte, de que Marción pone dos dioses desiguales, y uno como juez, cruel, poderoso en la guerra; al otro, como misericordioso, apacible y exclusivamente bueno y excelente. Examinemos también esta otra parte de la alternativa y veamos si al menos la diversidad consiente la existencia de dos dioses, ya que no la ha dado la igualdad.

68 Aquí también nos viene en ayuda la misma regla del

ser supremo excelente, ya que pone en seguro la manera de ser toda de la divinidad. En efecto, arguyendo de su misma concesión y como aceptando lo que el adversario me ofrece, al no negar al Dios creador, me asiste toda razón para declararle que no hay lugar a diversidad entre aquellos a los que, una vez que ha reconocido como dioses, no puede hacerlos diversos; no porque aun entre los hombres no pueda haber quienes sean diversos bajo una misma denominación, sino porque no habrá que llamar dios, ni creer que lo sea, a quien no sea el ser supremo excelente. Así, al verse precisado a reconocer como ser supremo excelente a quien no niega la condición de dios, no se puede admitir que al ser supremo le atribuya alguna suerte de disminución, en virtud de la cual esté sujeto al otro ser supremo. Pues deja de serlo si está sujeto. Y no es propio de Dios el decaer de su estado, esto es, de su condición de ser supremo. Pues aun en ese dios más principal podrá peligrar su condición de ser supremo, si puede decaer en el creador.

69 Así, cuando se proclama a dos dioses como dos seres supremos, por fuerza ninguno de los dos puede ser o mayor que el otro, o menor, ni más sublime o más inferior: tendrá que negar que es ser supremo ese que dice que es menor. Al admitirlos como Dios, los has admitido a ambos como dos seres supremos. Y así nada quitarás al uno ni pondrás en el otro. Admitiendo la divinidad has negado la diversidad (*Corpus Christ.,* series latina I, p.442-447).

Capítulo III

70 Una vez que nos disponemos a tratar de Dios en cuanto que es conocido, si se nos pregunta de qué manera lo es, tendremos que comenzar por sus obras, que son anteriores al hombre. De esa manera, descubierta al punto junto con El mismo su bondad, y una vez establecida ésta como base indestructible, nos podrá sugerir alguna pauta para apreciar el orden de lo que siguió.

71 Los discípulos de Marción, una vez conocida la bondad de nuestro Dios, la podrán reconocer digna de la divinidad por los mismos títulos por los cuales hemos demostrado antes nosotros que faltaba en su dios. En primer lugar, el objeto mismo de su conocimiento no lo encontró Dios en otro ser fuera de El, sino que lo creó por sí mismo. Esa fue la primera efusión de la bondad de Dios, que no quiso permanecer eternamente desconocido, es decir, que no existiese ningún ser que le pudiese conocer. ¿Qué bien hay, en efecto, comparable al conocimiento y goce de Dios? Y, aunque ese bien no aparecía todavía como tal, por no existir quien lo pudiese apreciar, Dios sí conocía de antemano el bien que había de aparecer, y por eso confió a su infinita bondad la misión de preparar la aparición de tal bien, que no tuvo nada de repentina, ni de precipitada, ni algo que se pareciese a una bondad fortuita o jactanciosa, com si empezara a existir en el momento en que comenzó a actuar. Si es verdad que ella constituyó el comienzo de todo en el momento en que comenzó a actuar, ella misma, al actuar, no tuvo comienzo. Una vez que constituyó el comienzo de todo, surgió la sucesión temporal, para cuya determinación y distinción fueron colocados los astros y las lumbreras celestes: «Servirán, para (señalar) los tiempos, los meses y los años» (Gén 1,14). Por tanto, no tuvo tiempo antes de que existiera el tiempo la que hizo que existiera el tiempo, ni la que hizo el comienzo, tuvo comienzo antes de que existiera el comienzo.

72 Así, no habiendo tenido comienzo y no estando sujeta a la medida del tiempo, hay que pensar de ella que tiene una duración inmensa o infinita, y no se la puede imaginar como algo que ha tenido un comienzo repentino, accidental, o por su impulso extraño: no hay fundamento alguno para pensar de ella semejante cosa o apariencia alguna temporal; por el contrario, hay que considerarla como eterna, consustancial con Dios perpetuamente, y, por lo mismo, digna de El...

LIBRO III

Capítulo V

73 Si, pues, hay en Dios esas dos potestades, en virtud de las cuales ni pudo ni debió sobrevenirle algún mal al hombre, y, sin embargo, le sobreviene, pongámonos a considerar también la manera de ser del hombre, no sea que haya sobrevenido por ello lo que por Dios no pudo sobrevenir. Y encuentro al hombre creado por Dios, libre y dueño de su arbitrio, siendo en ese estado la mayor imagen y semejanza que en el hombre puede haber de Dios. Pues no es por las líneas corporales, sino por la sustancia que ha recibido

de Dios el alma, como el hombre ha sido sellado a imagen de Dios, dotado de libertad y dominio de sí. Una confirmación de ese estado se halla en la ley misma que Dios estableció. No se podría poner una ley al que no tuviese en su mano el obedecerla, ni se conminaría la muerte a su transgresión si ésta no se atribuye a la libertad del hombre. Y así, en las leyes que después dio el Creador, en las que propone ante el hombre el bien y el mal, la vida y la muerte, el orden todo dispuesto por Dios por preceptos, llamadas, amenazas y consejos, se verá que todo presupone la obediencia o la desobediencia del hombre libre y que obra por propia voluntad.

Capítulo XIV

74 Para todo te sale al paso el mismo Dios: hiriendo, pero también sanando; causando la muerte y también dando la vida; humillando, pero también exaltando; haciendo males y causando la paz, de suerte que también en este punto puede dar una respuesta a los herejes. Ahí lo tenemos, dicen, que él se declara autor de los males, al decir: «Yo soy el que produzco los males». Aferrándose a la comunidad de nombre, que confunde en su ambigüedad a dos especies de mal, ya que males se llaman los delitos y las penas, dicen con insistencia que se entiende que él es autor de los males, de suerte que haya que declararle autor de la malicia. Pero nosotros, haciendo la distinción de ambas formas, separando los males de delito y los males de castigo, los males de culpa y los males de pena, asignamos a cada uno de ellos su correspondiente autor: de los males de pecado y culpa, al diablo, y de los males de castigo y pena, a Dios creador. La primera clase es obra de la malicia; la segunda, de la justicia, que hace existir los males de decisión judicial contra los males del delito. El creador, pues, se proclama autor en los males que son competencia del Juez. Males que, desde luego, son males para aquellos a quienes se infligen, pero bienes con nombre bien ganado en cuanto que son justos, y defienden a los buenos, y castigan los delitos, y, en ese orden, son dignos de Dios...

CONTRA PRAXEAS

Capítulo V

75 Antes de todas las cosas existía sólo Dios. El era para sí su universo, su lugar y todas las cosas. Existía solo, porque no había nada fuera de El. Aunque, a decir verdad, ni siquiera entonces estaba solo, ya que tenía consigo algo de su propio ser, es decir, su razón. Porque Dios es un ser racional, y la razón estaba primero en El, y de El se derivó a todas las cosas. Esa razón es el conocimiento que tiene de sí mismo. Los griegos lo llaman λόγος, que es el término que corresponde al nuestro de *sermo;* por eso ya se ha hecho usual entre nosotros el decir, por simplificar, que en el principio la Palabra estaba en Dios, cuando de por sí debía considerarse la razón como anterior, ya que Dios no habló desde el principio, y, sin embargo, estaba dotado de razón aun antes del principio, y la palabra misma, al provenir de la razón, la manifiesta como anterior a ella y fundamento suyo. Pero éste es un punto sin importancia, ya que, si bien Dios no había emitido todavía su Palabra, sin embargo, tenía ya dentro de sí con la razón y en la razón, pensando y disponiendo sin hablar, lo que después había de expresar con su Palabra.

76 Cuanto pensaba y disponía en su razón, convertía en palabra, ya que lo hacía por palabras. Para que lo entiendas más fácilmente, ponte a reconocerlo en ti mismo, que estás hecho a imagen y semejanza de Dios: también tú, que eres animal racional, tienes en ti mismo razón; ya que no sólo has sido hecho por un artífice dotado de razón, sino has recibido la vida participando de su naturaleza. Recapacita cómo eso mismo sucede en tu interior cuando en silencio estás dando vueltas a algo en tu razón: la razón se te presenta en palabras a cualquier intento de pensamiento, y a cualquier movimiento de la conciencia. Cuanto piensas, lo piensas en palabras; cualquier movimiento de conciencia que tienes, lo tienes por la razón. Inevitablemente te pones a expresar eso en tu interior, y al hablar vienes a hacer a tu palabra tu interlocutor, y en ella, está

75-76 J. Lipsius, *Über Tertullians Schrift wider Praxeas:* Jahrb. f. Deutsch. Theol. 3 (1868); Th. Verhoeven, *Studien over Tertullian's Adversus Praxeam* (Amsterdam 1948); E. Evans, *Tertullians Treatise Against Praxeas.* Text with an Introd. and Commentary (London 1948); L. Rosenmeyer, *Quaestiones tertullianae ad librum Adversus Praxean pertinentes* (Straszburg 1909); Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers,* p.82; E. Bhéhier, *Logos stoïcien, Verbe chrétien, raison cartésienne:* Étud. phil. ant. (Paris 1955) p.160-177.

la razón misma por la que pensando hablas con aquella por la cual hablando piensas. De esta suerte, la misma palabra viene a ser como un segundo ser por el cual hablas pensando, y piensas hablando: en sí misma, la palabra es algo distinto de ti. ¡Con cuánto mayor plenitud sucederá en Dios, de quien tú te consideras imagen y semejanza, eso de que, aun cuando está callado, tenga razón, y en la razón, la Palabra! Entonces, puedo sin temeridad alguna concebir que Dios, aun antes de la creación del Universo, no existía solo, ya que tenía en sí mismo la razón, y en la razón, su Palabra, que producirá como un segundo ser procedente de El por su actividad interior (*Corpus Christ.* series lat. II p.1159ss).

CONTRA HERMOGENES

Capítulo VIII

77 Al sostener que Dios hizo todas las cosas de la materia, antepone la materia a Dios, y le hace inferior a ella. Si se sirvió de ella para producir los seres del mundo, la materia, por su parte, aparece como superior, al suministrarle los materiales para su acción, y, por lo mismo, Dios parece haber estado sujeto a la materia, pues que necesitó de su entidad. Todo el que usa de algo, necesita de ello, ya que nadie se libra de depender de aquello cuyo uso necesita, como nadie se libra de ser inferior a aquel del cual se sirve en algo. Y todo el que ofrece algo suyo para que otro se sirva de ello, es superior a aquel a quien se lo brinda. Así, pues, la materia no necesitó de Dios, sino que se ofreció a Dios, que la necesitaba; la rica y la abundante en recursos y la generosa, al que sería, pienso yo, menor, e inválido, e incapaz de producir de la nada cuanto quisiere. Y le hizo un gran beneficio a Dios: el de tener algo por lo que fuese conocido Dios y ser llamado omnipotente; sólo que ya no sería omnipotente si no contaba también con la potencia de producir de la nada a todas las cosas. Y también a sí misma se confirió algo la materia: el poder ser reconocida como igual a Dios, es más, su auxiliar; sólo que el único que la conoció fue Hermógenes y los filósofos patriarcas de los heréticos. Pues hasta ahora fue desconocida de los profetas y de los apóstoles, y pienso que también de Cristo (*Corp. Christ.*, ser. lat. I p.403).

77-83 J. H. Waszink, *The treatise against Hermogenes* (London 1956).
77 H. A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers* p.179.

Capítulo IX

78 Ni puede decir que Dios usó de la materia como señor para producir las cosas del mundo; el Señor no pudo estar en plano de igualdad con ella. Mas tal vez se sirvió de ella como de prestado, no teniendo dominio sobre ella, ya que, siendo mala, tuvo que servirse de ella, a causa de su flaco poder, por el cual no era capaz de servirse de la nada, y no por la potestad que había tenido sobre ella, si hubiese sido su señor; sabiéndola mala, la habría antes convertido en buena, como dueño y como bueno, de suerte que así se sirviese de una cosa buena y no de una cosa mala. Pero como había sido bueno, pero no señor, por eso dejó ver la necesidad en que se hallaba de someterse a la condición de la materia, pues se sirvió de ella siendo de esa índole, que habría corregido, caso de ser su señor.

79 Esa es la respuesta que hay que dar a Hermógenes cuando sostiene que Dios se sirvió de la materia como señor y de una cosa no suya, es decir, no producida por El. Entonces el mal proviene de El, ya que es, si no autor del mal, pues no lo produce, al menos el que lo permite, ya que es su señor. Y si la materia, a fuer de mala, no es del mismo Dios, luego se sirvió de algo ajeno o prestado, porque la necesitaba, o aun también injustamente, por imponerse por la fuerza a ella; ésas son las maneras de tomar las cosas ajenas: por el derecho, por el beneficio, por la fuerza; es decir, por el dominio, el préstamo o la violencia. En defecto del dominio, que escoja Hermógenes qué es lo que cuadra a Dios: El hizo todas las cosas de la materia, o de prestado, o por la violencia; ¿no habría preferido Dios no hacer nada absolutamente a hacer algo de prestado o por la violencia y, encima, sirviéndose de una cosa mala? (ibid., p.404).

Capítulo X

80 Y, aun en el caso de que la materia fuese en sumo grado buena, ¿no debería haber tenido por indigno de sí el servirse de algo ajeno, aunque ello fuese bueno? Fatuidad grande habría sido, pues, el producir el mundo para su gloria, de suerte que apareciese como deudor de otro ser, y, por cierto, no bueno. Entonces—replica—¿había de hacerlo de la nada, de suerte que con ello se le imputasen a El también los

males? Gran ceguera, a fe mía, la de los herejes en este modo de argüir, al pretender, o la creencia en otro dios bueno y excelente, por pensar que el creador es autor del mal, o la coexistencia de la materia con el creador, para así derivar el mal de la materia y no del creador, siendo así que ninguno de esos dioses salga incólume en esta cuestión, ya que no dejará de aparecer como autor del mal aquel, quienquiera que sea, que, aunque no haya producido el mal, consintió que lo produjese alguien del modo que fuese.

81 Vea, pues, Hermógenes, atendiendo a la distinción que antes hicimos sobre el mal, que no ha conseguido nada con semejante ataque. Pues está bien claro que, si no como autor del mal, sí que aparece Dios como quien lo ha consentido, ya que consintió con esa su tan gran bondad antes de la producción del mundo el mal de la materia, que, como bueno y enemigo del mal, debía haber corregido. Pues, o pudo corregirla y no quiso, o quiso, pero no pudo, como Dios impotente. Si pudo y no quiso, resulta El también malo, por haber favorecido al mal, y así culpable de que contribuyó a la existencia de aquello que, por mucho que no lo produjo, no impidió que no existiese, pues, si no la hubiese querido, no habría llegado a existir. ¿Y qué cosa más indigna que eso? Si quiso que existiese lo que El no quiso haber hecho, obró en contra de sí mismo, ya que, por una parte, quiso lo que no quiso haber hecho, y por otra, no quiso haber hecho lo que quiso que existiese. Como bueno, quiso que existiese, y como malo, no quiso haberlo hecho. Lo que, al no hacerlo, lo juzgó malo, consintiéndolo, lo proclamó bueno. Consintiendo el mal por el bien, y no suprimiéndolo, se revela su fautor: mal, si lo hizo voluntariamente; vergonzosamente, si lo hizo por necesidad. Dios será o siervo del mal o su amigo, ya que admitió trato con el mal de la materia, más aún, obró sirviéndose del mal (ibid., p.405).

Capítulo XVII

82 La condición de un único Dios impone esta regla: único, porque solo El, y solo, porque nada con El. Con lo que será también el primero, ya que todo está después de El; y todo después de El, porque todo procede de El; y todo procede de El, porque lo produjo de la nada, de suerte que la misma Escritura lo hace constar: «¿Quién conoce los planes de Dios? ¿O quién fue su consejero? ¿O a quién consultó El? ¿O quién le enseñó el camino de la inteligencia y de la ciencia? ¿Quién le entregó algo, y quién es su acreedor?» (Rom 11, 34ss.). Nada, absolutamente; ninguna fuerza, ninguna materia, ningún ser sustancial extraño le asistió.

83 Si hubiese obrado sirviéndose de alguna clase de materia, de ella habría recibido necesariamente la orientación y dirección en su manera de disponerla, que para El habría sido como señalarle el camino de la inteligencia y de la ciencia. Tendría que haber obrado según lo consintiese la índole y la condición de la materia, y no a su arbitrio, de suerte que habría producido también los males, no conforme a su naturaleza, sino a la de la sustancia de que disponía (ibid., p.410).

82 J. Moingt, *Le problème du Dieu unique chez Tertullien:* Rev. scienc. relig. 44 (1970) 337-362.

SOBRE LA RESURRECCION DEL CUERPO

Capítulo VII

84 ¿Puso Dios al alma en el cuerpo, o, más bien, la infundió y la compenetró con él, con una unión tan estrecha que se puede dudar quién a quién lleva, si el cuerpo al alma, o el alma al cuerpo, y si obedece el cuerpo al alma, o el alma al cuerpo? Si bien más es de creer que sea el alma la que lo lleva y la que domina, como más próxima a Dios. Lo cual, por otra parte, redunda en gloria del cuerpo, al contener en sí a la que es próxima a Dios y participa de su soberanía. ¿Qué utilidad, en efecto, no obtiene el alma de la naturaleza, qué fruto no saca del mundo, qué sabor de los elementos no gusta el alma por intermedio del cuerpo? ¿Cómo no, si de ella recibe ayuda por los instrumentos de los sentidos, por la vista, por el oído, por el gusto, por el olfato, por el tacto? ¿Si por él está dotada de abundancia de un poder divino, al no hacer nada sino por la palabra, siquiera sea sólo tácitamente empleada? Y la palabra se ejerce por medio de un órgano corporal. Las artes por el cuerpo se ejercitan; por el cuerpo, los estudios y los ingenios, las obras, las empresas; los negocios se llevan a cabo por medio del cuerpo, y el no vivir el alma no es otra cosa que el separarse del cuerpo. Así también resulta que el morir

84 P. Siniscalco, *Ricerche sul «De resurrectione» di Tertulliano* (Roma 1966).

también es del cuerpo, como lo es el vivir. Pues bien, si todo está sujeto al alma por intermedio del cuerpo, está sujeto también todo al cuerpo. Si se usa de algo, necesariamente se está unido a ello. Así, el cuerpo, al ser por destino natural servidor del alma, resulta partícipe de su misma suerte y coheredera. Si lo es de los bienes temporales, ¿por qué no de los eternos? *(Corp. Christ.,* ser. lat. II p.930).

SOBRE EL ALMA

CAPÍTULO XVII

85 Debemos tocar también la conocida cuestión de los cinco sentidos, de la que ya oímos hablar en nuestros primeros estudios, ya que de ella sacan también algún partido los herejes. Son la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La fidelidad de estos sentidos la atacan con cierta dureza los académicos y, según algunos, también Heráclito y Diocles y Empédocles, y con toda certeza Platón, que declara al conocimiento sensible irracional y unido estrechamente a la opinión. Así, se moteja de falsedad a la vista por afirmar que el remo sumergido en el agua está torcido o roto, en contra de lo que sabemos de que está entero; por presentar como redonda a una torre cuadrada vista de lejos; por alterar el aspecto de un pórtico que es completamente igual presentándole como más pequeño en los extremos; por juntar el cielo que se cierne tan alto, con el mar. Asimismo, se acusa de falsedad al oído, por ejemplo, cuando pensamos que es un trueno, y es el ruido de un carro, o cuando empieza a oírse el rumor del trueno y creemos que el ruido procede de un carro. También se acusa al olfato y al gusto, porque los mismos perfumes y los mismos vinos llegan a despreciarse con el uso. Y lo mismo, el tacto: una misma superficie, a las manos parece áspera; a los pies, suave; y en los baños, la misma agua caliente al principio se siente casi hirviendo, después, como templada.

86 Así—dicen—nos engañan los sentidos al proferir nuestros juicios. Los estoicos, más moderados, no acusan de falsedad a todos los sentidos, ni siempre. Los epicúreos, consecuentes consigo mismos, defienden que la verdad se halla por igual en todos y siempre, pero lo explican de otra manera. Dicen, en efecto, que no engañan los sentidos, sino la opinión. El sentido, según ellos, no hace más que ser afectado, no juzga; la que juzga es el alma. Con eso, han cortado y separado tanto la opinión de los sentidos, como los sentidos del alma. ¿De dónde trae su origen la opinión, sino de los sentidos? Si la vista no ve a la torre como redonda, no hay opinión sobre su circularidad. ¿Y de dónde procede el sentido, si no es del alma? El cuerpo sin alma será un cuerpo sin sensación. Así, el sentido procede del alma, y la opinión, del sentido, y todo eso es el alma. Por lo demás, se presenta como una explicación muy razonable que hay algo que hace que los sentidos presenten algo de manera distinta de como es en realidad. Si, pues, puede ser comunicado algo que no hay en la realidad, ¿por qué no va a poder ser eso por algo que no está en los sentidos, sino en unas causas que intervienen por ellos?

87 Esas causas será bien fácil el conocerlas. En efecto, la causa de que el remo sumergido aparezca como torcido o roto, es el agua; una vez sacado del agua, aparece el remo entero. La poca densidad de la sustancia que hace de espejo al recibir la luz, al ser movida por el golpe que recibe, hace vibrar la imagen y así altera la línea recta. Asimismo, el que la torre presente una forma engañosa, se debe evidentemente al medio: la igualdad del aire que la rodea, al envolver con la misma luz sus ángulos, difumina las aristas. Y lo mismo, la uniformidad de un pórtico se agudiza hacia el final porque la vista, confinada en un espacio cerrado, se debilita a medida que se extiende. Así el cielo se junta con la tierra donde termina la vista: ésta distingue y separa en la medida en que está en vigor.

88 Y al oído, ¿qué le podrá engañar sino la semejanza de sonidos? Y, si con el transcurso del tiempo el perfume exhala menos fragancia y el vino pierde sabor y los baños se sienten menos calientes, la fuerza primera se encuentra casi íntegramente en todos. Y por lo que hace a las manos y a los pies, con razón no concuerdan en la sensación que tienen, fuerte o suave, los unos, miembros finos, los otros, endurecidos por el uso.

89 Así, en esta explicación, ningún fallo de los sentidos deja de tener su causa. Y si hay causas que engañan a los sen-

85-93 J. H. WASZINK, *Tertulliani «De anima»*, ed. with Introd. and Comment. (Amsterdam 1947); ID., *Tertulliani «De anima»*, mit Einleitung. Übersetz. und Kommentar (Amsterdam 1933); GESSER, *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn 1893); F. SEYR, *Die Seelen- und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa* (Wien 1937); C. MORESCHINI, *Reminiscenze apuleiane nel «De anima» di Tertulliano?:* Maia 20 (1968) 19ss.

tidos, y por ellos a nuestros juicios u opiniones, entonces no habrá que poner la falsedad en los sentidos, que no hacen más que seguir o reaccionar a esas causas, ni en los juicios u opiniones, que se forman según los datos que dan los sentidos, influenciados por las causas. Los locos ven en unas personas a otras, como Orestes a su madre en su hermana y Ayax a Ulises en su rebaño; como Atamas a unas bestias en sus hijos. ¿A quién achacaremos ese engaño, a los ojos, o a la locura? A los que amarillean por exceso de bilis, todo sabe amargo. ¿De quién es la culpa, del gusto o de la (mala) salud? Todos los sentidos están expuestos con el tiempo a deterioro o a entorpecimiento, de suerte que no hay lugar a que la falsedad sea en ellos una propiedad inherente.

90 Más aún: ni siquiera a esas causas hay que achacarles ese delito de falsedad. Pues si esos fenómenos suceden conforme a razón, la razón no merece que se la moteje de falsedad. Lo que tiene que suceder como sucede, no es un engaño. Entonces, si aun las mismas causas quedan exoneradas de falsedad, cuánto más los sentidos, a los cuales preceden las causas libremente, ya que la raíz de la verdad, de la felicidad y de la integridad de los sentidos hay que ponerla en que no transmiten otro mensaje que el que la razón les impone, que hace que ellos presenten algo de manera distinta de como está en las cosas.

91 ¿Qué haces, insolente Academia? Echas por tierra todo fundamento, turbas todo el orden de la naturaleza, haces ciega a la Providencia misma divina, que confía a unos falaces sentidos la misión de ir por delante en nuestro empeño de entender, distribuir y disfrutar de sus obras. ¿O es que no son ellos los que gobiernan como auxiliares nuestro vivir? ¿No le ha venido por ellos al mundo una como segunda organización? ¿Tantas artes, industrias, estudios, tantos negocios, funciones, tratos, tantos remedios, consejos, consuelos, tantos medios de sostener la vida, de fundamentarla, de embellecerla, cosas todas que dan el sabor a toda la vida, ya que por los sentidos se constituye el hombre como el solo ser animal racional, capaz de inteligencia y de ciencia, y aun de la Academia misma? Aun el mismo Platón, para no sancionar testimonio alguno a los sentidos, niega en el *Fedro* en la persona de Sócrates que él se pueda conocer a sí mismo, como lo mandaba la inscripción de Delfos, y en el *Teeteto* niega que él tenga ciencia y sensación, y en el *Fedro* difiere hasta después de la muerte el decidir—en juicio póstumo—sobre la verdad; y, sin embargo, no había esperado a la muerte para filosofar. No podemos, no podemos dudar de estos sentidos, no sea que aun en Cristo tengamos que ponernos a deliberar sobre la fidelidad de ellos... (*Corp. Christ.* ser. lat. II p.804-808).

Capítulo XXII

92 ... Definimos el alma como nacida del soplo de Dios, inmortal, corpórea, dotada de una forma, substancia simple, inteligente por ella misma, capaz de seguir diversas conductas, dotada de libre arbitrio, expuesta a cambios accidentales, mudable en sus diferentes culturas, racional, dominadora, capaz de adivinación y derivada de una sola y misma alma. Nos queda ahora por ver cómo procede de una sola, es decir, de dónde, cuándo y cómo ha sido producida o le ha venido al hombre (ibid., p.814s.).

Capítulo XXIII

93 Algunos piensan que ha descendido de los cielos, con la misma convicción con que prometen, como cosa indudable, que han de volver allá, como lo hace Saturnino, discípulo de Menandro... Siento de veras que de la doctrina de Platón se hayan nutrido todas las herejías. ¿No es él el que dice en el *Fedón* que las almas van de acá para allá, y en el *Timeo* sostiene que los hijos de Dios, a los que les había confiado la misión de crear los seres mortales, habían recibido un germen de inmortalidad y modelado en torno al alma un cuerpo mortal? Nos dice después que este mundo es imagen de otro... (ibid., p.815).

CLEMENTE DE ALEJANDRIA

(150?-214)

OBRAS PRINCIPALES DE INTERÉS FILOSÓFICO: Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας (*Protréptico, o Exhortación a los Griegos*); Παιδαγωγός (*El pedagogo*); Στρωματεῖς (*«Stromata» o Tapices*).

EDICIONES UTILIZADAS: *Clemens Alexandrinus,* I Band, *Protrepticus und Paedagogus,* herausg. von O. STÄHLIN, en Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 12 (Leipzig 1905); *Clemens Alexandrinus,* II Band, *Stromata,* Buch I-VI, herausg. id. ibid., Band 15 (Leipzig 1906); III Band, *Stromata,* Buch VIII, VIII, herausg. id. ib., Band 17 (Leipzig 1909). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: J. FERGUSON, *Clement of Alexandria* (New York 1974); R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie* (Leiden 1973); S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria* (London 1971); A. DE LA BARRE, art. *Clément d'Alexandrie:* Dict. Théol. Cath. (Paris 1908) col. 137-199; Cl. MONDÉSERT, S. J., Introduction a: *Clément d'Alexandrie, Les Stromates* I (Sourc. chrét. 30, Paris 1951) p.5-41; P. TH. CAMELOT, O. P., Introduction a: *Clément d'Alexandrie, Les Stromates* II (Sourc. chrét. 38, Paris 1954) p.7-26; *Clément d'Alexandrie, Pédagogue,* l.I, texte grec. introd. et notes de H. I. MARROU, trad. de M. HARL (Sourc. chrét. 70, Paris 1960) p.7-97; G. LAZZATI, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino* (Milán 1939); G. BARDY, *Clemente de Alejandría,* trad. esp. por J. GUASP DELGADO (Madrid 1930); E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie.* Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle (Paris 1898; 2ème éd., 1906); C. MERK, *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie* (1879); V. PASCAL, *La foi et la raison dans Clement d'Alexandrie* (Mondidier 1900); M. J. DASKALAKIS, *Die eklektischen Anschauungen des Klemens von Alexandrie und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie* (München 1907); CH. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford 1913; repr. 1968); H. A. WOLFSON, *Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass., 1956), 3 ed., revis. 1970; J. QUASTEN, *Patrología* (trad. esp. por I. OÑATIBIA, I (Madrid 1961) p.309-338; A. STÖCKL, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter* (Berlin 1891) p.103-115; ÜBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Phil.,* Zw. Teil, elfte neuarb. Aufl. (Berlin 1928) p.59-61; 62-66 (Bibl. p.655-657); W. MÖLLER, *Die Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes* (Berlin 1860) p.506-535; J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (Berlin 1933); H. B. TIMOTHY, *The early Christian apologists and Greek Philosophy exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria* (Assen 1973); M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (nouv. éd., Paris 1969); E. L. FORTIN, *Clement of Alexandria and the esoteric tradition,* Studia patristica IX, ed. by F. L. CROSS (Berlin 1966); D. J. M. BRADLEY, *The transformation of the Stoic ethic in Clement of Alexandria:* Augustinianum (Roma) 14 (1974) 41-66; J. PÉPIN, *La vraie dialectique selon Clement d'Alexandrie, Epektasis:* Mélanges DANIÉLOU (Paris 1972).

EL PEDAGOGO

LIBRO I

CAPÍTULO III

El Pedagogo ama a los hombres

94 En todo nos es beneficioso Dios, en todo nos ayuda, lo mismo como hombre que como Dios. Como Dios, perdonándonos nuestros pecados; como hombre, educándonos, a modo de pedagogo, para que no pequemos. Con razón es el hombre algo querido a Dios, ya que es obra suya. A las demás cosas las hizo por solo su mandato, pero al hombre lo modeló con sus propias manos, y le infundió algo suyo propio. Ahora bien, esa creatura hecha por El y a su imagen, o la hizo Dios como algo digno de ser elegido por sí mismo, o bien como digno de elección en orden a alguna otra cosa. Si el hombre es un ser digno por sí mismo de elección, entonces, Dios, siendo bueno, amó lo que era bueno, y en el interior del hombre se halla ese encanto que se llama la inspiración o soplo de Dios. En cambio, si fue hecho como un ser digno de elección en orden a otras cosas, entonces Dios no tuvo otra causa para hacerlo que el que sin eso ni Dios podía ser un buen artífice, ni el hombre podrá llegar al conocimiento de Dios. Pues Dios no tenía otra forma de hacer aquello en vista de lo cual fue hecho el hombre que haciendo a éste, y la potencia que tenía oculta, la de su querer, la llevó a su realización por el poder de su acción de crear, tomando del hombre lo que había hecho al hombre. Vio lo que tenía e hizo lo que quiso, pues nada hay imposible para Dios. El hombre, pues, que fue hecho por Dios, es un ser digno de ser elegido por sí mismo.

95 Ahora bien: lo que es digno de elección por sí mismo, es algo que está acomodado a aquel para quien es digno de ser elegido por sí mismo; y eso es digno de ser buscado y amado. Mas, lo que es digno de ser amado por alguien, lo será de hecho, sin duda, por él: hemos demostrado que el hombre es

94-96 BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria* p.72ss; QUASTEN, *Patrología* I p.312-315.
94 BIGG, o.c., p.107ss; MARROU, *Clément d'Alexandrie, Pédagogue* (Sourc. chrét. 70) p.122 nt.1-4; p.124 not.1.
95 MARROU, o.c., p.124 nt.2 y 3.
95-96 C. SCLAFERT, *Propos rassurants d'un vieux pédagogue. Un éducateur optimiste, Clément d'Alexandrie:* Ephem. Theol. Lovan. 175 (1923) 532-556.

digno de ser amado; por tanto, es amado por Dios. ¿Cómo no va a ser amado aquel por quien ha sido enviado el Unigénito desde el seno del Padre, el Logos de nuestra fe? El es eminentemente la razón de nuestra fe. El Señor mismo lo proclama cuando dice: «El Padre mismo os ama, porque vosotros me amasteis» (Jn 17,27), y en otro pasaje: «Los has amado, como me has amado a mí (Jn 17,23).

96 Está, pues, bien claro qué es lo que quiere el Pedagogo, y qué mensajes nos presenta, y cuál es su actitud en obras y palabras cuando nos manda lo que hemos de hacer o nos prohíbe lo contrario. Es evidente que se trata de una diversa clase (o tipo) de exposición, cuyo fin es el enseñar, algo sutil y espiritual, que exige precisión en el tratar las cosas y se ocupa en contemplar los misterios. Pero dejemos eso por ahora. Es justo que nosotros devolvamos amor a aquel que por su amor se ha hecho nuestro guía, para una vida mejor, y que vivamos conforme a los designios de su voluntad, no sólo haciendo lo mandado, o evitando lo prohibido, sino apartándonos de algunos ejemplos, e imitando en lo posible otros, tratando así de reproducir en nuestra manera de obrar la semejanza del Pedagogo, para que sea verdad aquello de «a su imagen y semejanza» (Gén 1,26). Vagando como estamos en la vida en cerradas tinieblas, tenemos necesidad de un guía que nunca se extravíe ni tropiece. Y ese guía experto no es, como dice la Escritura, «el ciego que lleva a otro ciego al hoyo» (Mt 15,14), sino el Verbo, que tiene la vista muy agudizada y penetra lo íntimo del corazón. Y así como no hay luz que no ilumine, ni motor que no mueva, ni amante que no ame, tampoco hay bien que no haga algún bien y conduzca a la salvación. Amemos, pues, los preceptos por la imitación de las obras del Señor. El mismo Logos, haciéndose carne, ha mostrado claramente que la misma virtud es a la vez activa y contemplativa. Tomemos, pues, al Logos como ley, y reconozcamos que sus preceptos y consejos son caminos rápidos y directos hacia la eternidad. Sus mandatos se han de cumplir por convicción, y no por temor. (STÄHLIN, o.c., B.12, p.94 y 95; PG 8,258A-259C.)

96 MARROU, o.c., p.124 nt.6.7.8; p.127 nt.2.5.6.

LOS TAPICES

LIBRO I

CAPÍTULO V

Dios ha constituido a la filosofía como formación preparatoria al conocimiento de la fe

97 Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria a los griegos para la justicia; ahora, resulta útil para conducir los hombres al culto de Dios, por ser una especie de propedéutica para los que adquieren la fe por la demostración. «Tu pie no tropezará», dice la Escritura, si tú atribuyes a la Providencia cuanto es bueno, sea griego, o nuestro (cristiano). Dios, en efecto, es la causa de todas las causas buenas, de unas inmediatamente y por sí mismas, como del Antiguo y Nuevo Testamento; de otras, como por concomitancia, como de la filosofía. Y aun tal vez la filosofía fue dada directamente a los griegos, antes de que el Señor les llamase a ellos, ya que ella condujo a los griegos hacia Cristo como la Ley fue para los judíos, para llegar a Cristo. La filosofía hace un trabajo preliminar, preparatorio, disponiendo el camino a aquel a quien Cristo hace después perfecto. Asimismo dice Salomón: «Rodea a la sabiduría de defensas, y ella te ensalzará; con hermosa diadema te ceñirá» (Prov 4,8.9).

98 Cuando tú la hayas fortificado con una muralla por la filosofía y una sana abundancia, la preservarás sin duda inaccesible a los sofistas. Uno es, pues, el camino de la verdad, pero a ella confluyen como a un río perenne todas las corrientes que surgen aquí y allí. Por eso se dice: «Escucha, hijo mío, y recibe mis palabras, para que se te conviertan en otros tantos caminos en la vida. Yo te enseñé los caminos de la sabiduría, para que no te falten los manantiales, los manantiales «que brotan de la misma tierra» (Prov 4,10.11) (STÄHLIN, o.c., B.15, p.17.18).

97-118 QUASTEN, *Patrologia* I p.315-318.
97-102 P. NAUTIN, *Notes sur le Stromata I de Clément d'Alexandrie:* Rev. d'Hist. Eclés. 47 (1952) 618-631.
97 WOLFSON, *The philosophy of the Church Fathers* p.76; BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria* p.77.

Capítulo VI

La filosofía, una excelente gimnasia

99 La disposición para ver lo que hay que ver se tiene gracias a esta gimnasia preliminar. Se la podría describir diciendo que es la facultad de percibir los objetos inteligibles. Estos son de tres especies, según que se considere el número, la magnitud y la existencia abstracta. La conclusión que es fruto de la demostración, deposita en el alma que sigue el razonamiento una tan firme convicción, que no le deja ni siquiera pensar que el objeto pueda ser de otra manera, ni sucumbir a las dudas que asaltan nuestro espíritu para engañarnos. En estos estudios, el alma es purificada de las impresiones sensibles, y se reaviva su fuego, de suerte que pueda llegar un día a contemplar la verdad. Porque, «si se conserva una educación y una instrucción excelente, éstas crean unas naturalezas buenas; después, estas naturalezas, beneficiándose de esa educación, se hacen mejores todavía que las anteriores, entre otros aspectos, para el aspecto de la descendencia como en los demás vivientes» *(Repúbl.* IV,424 A). También se ha dicho: «Vete a ver a la hormiga, holgazán, y procura hacerte más sabio que ella» (Prov 6,6). La hormiga, en efecto, en el tiempo de la siega, acumula abundante y variado alimento para defenderse del invierno. «O vete a ver la abeja, y aprende cuán laboriosa es» (Prov 6,8). La abeja, libando las flores de un prado entero, no forma más que un panal... (STÄHLIN, o.c., B.15, p.21 y 22).

Capítulo VII

Utilidad de la cultura griega

100 ... Al hablar de la filosofía, me refiero, no a la estoica, o a la platónica, o a la de Epicuro, o a la de Aristóteles, sino a cuantas sectas se contienen en esas escuelas sobre la justicia con talante piadoso y científico: a todo ese conjunto es a lo que yo llamo filosofía... (STÄHLIN, o.c., B.15, p.24 y 25).

100 L. FRUECHTEL, *Beiträge zu Clemens Alexandrinus* (Strom. I, 7); Wurzb. Jahrb. f. Altertumswissenschaft 2 (1947) 148-151.

Capítulo IX

La fe cultivada por la ciencia vale más que la fe desnuda

101 Algunos que se creen hombres de talento no quieren saludar a la filosofía ni a la dialéctica, ni aprender la contemplación natural, sino que sólo tienen por necesaria a la fe desnuda, lo mismo que si, no habiendo tenido ningún cuidado de la viña, quisiesen ya desde el principio recoger uvas. «Viña» es llamado alegóricamente el Señor (Jn 15,1), cuyos frutos se han de recoger en la vendimia cuidando y cultivando el campo según la razón: hay que podar, cavar, atar, etc. El cuidado de la viña necesita, creo yo, de la podadera, de la azada y de otras herramientas, si nos ha de dar unos racimos sabrosos... (STÄHLIN, o.c., B.15, p.28.29).

Capítulo XVI

Casi todas las invenciones civilizadoras se deben a los bárbaros

102 La filosofía griega, pues—como decíamos—, según unos, llega a rozar la verdad, por un camino o por otro, si bien oscura e incompletamente; según otros, recibe su impulso del demonio. Algunos piensan que la filosofía toda está inspirada por fuerzas inferiores. Pero si la filosofía griega no llega a abarcar la verdad en toda su amplitud; más aún, no tiene mayor eficacia para hacer practicar los mandamientos del Señor, al menos prepara el camino a la doctrina real; por un camino u otro, infunde una visión sana de las cosas, modela el carácter y lo dispone para la aceptación de la verdad, con tal que admita la Providencia (STÄHLIN, o.c., B15, p.52).

Capítulo XX

La filosofía sola no basta para hallar la verdad, pero es un auxiliar precioso de la fe

103 ... Tanto la vista, como el oído, como la palabra contribuyen a la verdad, pero la mente es la que naturalmente la conoce. De todos los factores que contribuyen a la verdad,

unos tienen mayor eficacia, otros, menor. La claridad contribuye en la transmisión de la verdad, mientras que la dialéctica nos ayuda para que no seamos arrollados por las herejías que hacen su aparición. Pero la enseñanza del Señor es perfecta en sí y no necesita de nada, ya que es «fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24). Al añadírsele la filosofía griega, no la hace más patente a su verdad, sino que debilita los argumentos de los sofistas y rechaza toda emboscada insidiosa contra la verdad; por eso, se la llama con razón «cerca» y «muro» de la vida. La verdad que se percibe en la fe es necesaria como el pan para la vida, mientras que esa disciplina propedéutica viene a ser el condimento y el postre... (STÄHLIN, o.c., B.15, p.63.64).

LIBRO II

CAPÍTULO IV

Sobre la utilidad de creer. La fe es el fundamento de toda ciencia

104 Hay cuatro cosas en las que puede residir la verdad: la sensación, la mente, la ciencia, la conjetura; entre ellas ocupa el primer lugar, por naturaleza, la mente; para nosotros, y con respecto a nosotros, la sensación; pero a partir de la sensación y de la mente se constituye la esencia de la ciencia: a la mente y a la sensación les es común la evidencia. La sensación da acceso a la ciencia, y la fe, después de haber caminado a través de los objetos sensibles, abandona la conjetura, y se apresura hacia las cosas que no engañan, y se afinca en la verdad. Si alguno dice que la ciencia puede ser demostrada por la razón, que se entere de que los principios son indemostrables, ya que ni la técnica ni la reflexión los pueden describir. Esta, en efecto, versa sobre los objetos que pueden ser de otra manera, y aquélla es tan sólo práctica, no contemplativa.

105 Así que por sola la fe se puede alcanzar lo que es el principio del universo. Pues toda ciencia puede ser enseñada; y lo que se enseña (o aprende) viene de algo que se conoce previamente. No fue previamente conocido de los griegos el principio del universo; ni de Tales, que pensaba que la causa primera es el agua; ni de todos los otros físicos que le siguieron, ya que el mismo Anaxágoras, que fue el primero en poner la mente al frente de las cosas, ni siquiera conservó la causa creadora al describirnos unos torbellinos ciegos unidos íntimamente con la inercia y la ausencia de inteligencia en la mente. Por eso dice el Logos: «No os deis el nombre de maestro en la tierra» (Mt 23,8). La ciencia es un hábito demostrativo; en cambio, la fe es una gracia que se remonta de las cosas indemostrables hasta lo absolutamente simple, que ni está con la materia ni bajo la materia. Los incrédulos, a lo que parece, en decir de Platón, «tratan de hacer descender a la tierra cuanto hay en el cielo y en las regiones de lo invisible, estrechando groseramente entre sus manos piedras y árboles. Apegados a esos objetos que tocan, se mantienen firmes en su afirmación de que es ser sólo lo que ofrece alguna resistencia y contacto; definen el cuerpo y el ser como idénticos...; pero sus adversarios se mantienen en guardia desde una posición superior, en una región invisible, sosteniendo con ardor que ciertas formas inteligibles e incorporales son el verdadero ser» [*Sofista* 246 ab]. «Mira—dice el Logos—, yo creo cosas nuevas, cosas que ni el ojo vio ni el oído oyó, ni se le antojó al corazón humano» (1 Cor 2,9): todas ellas, visibles, audibles y sensibles a un ojo nuevo, a un oído nuevo, a un corazón nuevo, por la fe y la inteligencia, cuando los discípulos del Señor hablan, escuchan, obran según el Espíritu... Dice Aristóteles que el juicio que sigue a la ciencia de una cosa, proponiéndola como verdadera, es la fe. Así, la fe es más excelente que la ciencia y su criterio.

106 La imaginación imita a la fe, siendo, como es, una débil conjetura, como el adulador imita al amigo, y el lobo al perro. Después que vemos que el carpintero llega a hacerse un artista, por los estudios que ha seguido, y el piloto bien formado en su oficio se hace capaz de dirigir un navío, convencidos ambos de que no basta el querer llegar a ser un hombre cabal, aparece con evidencia la necesidad de aprender con docilidad; y ser dócil al Logos, al que hemos proclamado maestro, es creer en él, sin oponerle ninguna resistencia. ¿Cómo es posible, en efecto, resistir a Dios? La gnosis, pues, se hace fiel, y la fe se hace gnóstica según un orden de reciprocidad establecido por Dios. El mismo Epicuro, que prefi-

104-107 BIGG, o.c., p.114; K. PRÜMM, *Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien:* Schol. 12 (1937) 17-57; P. NAUTIN, *Notes critiques sur le Stromate II de Clément d'Alexandrie:* Rev. d'Hist. Ecclés. 49 (1954) 835-841.

105-106 A. MÉHAT, *Remarques sur quelques passages de II Stromate de Clément d'Alexandrie:* Rev. des Étud. grecques 69 (1956) 41-49.

rió con mucho el placer a la virtud, supone que la fe es un conocimiento anticipado del espíritu; y concibe esa anticipación como la atención dirigida hacia algo evidente y sobre el conocimiento evidente del objeto; según él, nadie puede ni investigar ni plantear un problema ni opinar nada, ni aun hacer una refutación sin ese conocimiento previo.

107 ¿Cómo uno, sin el conocimiento previo de lo que busca, podría aprender sobre el objeto de su investigación? El que aprende, hace ya de su conocimiento previo una aprehensión intelectual. Y si el que aprende no aprende sin un conocimiento previo que acoja lo que se dice, tiene los oídos abiertos a la verdad: «Dichoso el que habla a los oídos de los que saben escuchar», como igualmente es dichoso el que escucha. Ahora bien, saber escuchar es entender. Si, pues, la fe no es otra cosa que un conocimiento previo del espíritu, de lo que se dice, llámese a eso atención, inteligencia y docilidad, nadie aprenderá sin la fe, ya que no lo puede sin conocimiento previo...

108 Espeusipo, en su primer libro a Cleofante, parece decir cosas parecidas a las que dice Platón, al hablar así: «Si la realeza es una cosa estimable, y sólo el sabio es rey y jefe, la ley, siendo como es recta razón, es igualmente estimable». Y así es, en efecto: Sacando las consecuencias de ello, los filósofos estoicos asientan sus teorías, atribuyendo al solo sabio la realeza, el sacerdocio, la profecía, el poder legislativo, la riqueza, la auténtica belleza, la nobleza, la libertad; si bien reconocen que tal sabio es muy difícil de encontrar (STÄHLIN, o.c., B.15, p.120-123).

LIBRO V

CAPÍTULO XII

Dios no puede ser comprehendido ni por el pensamiento ni por las palabras

109 ... Dice el apóstol Juan: «A Dios nadie lo ha visto nunca; el Dios unigénito que está en el seno del Padre nos lo dio a conocer» (Jn 1,18ss). Porque llama seno de Dios a lo que es invisible e inefable, por eso algunos lo llaman abismo, como queriendo significar que todo lo abarca y contiene en su seno, y que nadie lo puede comprender, y que es infinito. Es esta cuestión presente sobre Dios una cuestión muy difícil. Ya es cosa muy ardua el descubrir el principio de cualquier cosa: dificilísimo resultará el mostrar el principio absolutamente primero y originario, causa de la producción y de la existencia de todos los demás seres. Porque, ¿cómo habrá podido ser expresado lo que no es género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número, como tampoco accidente ni sujeto de accidentes? Por otra parte, tampoco se le puede llamar acertadamente todo, pues el todo se da en el orden de la magnitud, y El es más bien el padre del todo. Ni se puede decir que sea alguna de sus partes, porque en el Uno no cabe división.

110 Es más: precisamente es infinito no porque se presenta como imposible de investigar, sino porque no tiene dimensiones y límites; en consecuencia, carece de figura y de nombre. Y si alguna vez lo designamos con nombres menos propios, llamándolo Uno, o Bien, o Inteligencia, o el Ser en sí, o Padre, o Dios, o Creador, o Señor, no lo llamamos así como si enunciásemos su nombre propio, sino que, en defecto de éste, acudimos a esas bellas apelaciones, para que nuestro pensamiento, apoyándose en ellas, no venga a dar en error sobre otras cuestiones divinas. Cada uno de esos apelativos no designa a Dios, pero todos ellos juntos significan la potencia del Omnipotente. Lo que se dice de una cosa, se dice basándose en lo que hay en ella o en la relación u orden que guarda con otras; nada de eso se puede obtener de Dios. Tampoco podemos alcanzar el conocimiento de Dios por demostración, ya que ésta se basa en verdades previas y más conocidas, y nada hay anterior al que es Unigénito. Sólo resta que al Desconocido lleguemos a conocerlo por la gracia, y por sola la Palabra (Logos) que está cabe El, como nos refiere también Lucas en los Hechos de los Apóstoles que dice Pablo: «Atenienses, os veo en todo un tanto supersticiosos, pues al pasar y ver las estatuas a las que dais culto, he visto también un ara con la inscripción: *Al Dios desconocido.* Ese a quien adoráis sin conocer, os lo anuncio yo» (Act 17,22-23) (STÄHLIN, o.c., B.15, p.380-381).

LIBRO VI

Capítulo VIII

La filosofía es un conocimiento dado por Dios, aunque el Apóstol la estime en poco por comparación a la luz más perfecta del Evangelio

111 ... No es, pues, falsa la filosofía, aunque el que diga las verdades yendo contra su manera de ser sea ladrón y mentiroso. No hay que condenar de antemano lo que se dice por razón del que lo dice (cosa que hay que observar también respecto de los que ahora profetizan), sino que hay que examinar si lo que se dice es verdad. Ahora bien, si decimos, conforme al común sentir, que todo lo que es necesario y útil para la vida nos viene de Dios, no nos equivocamos; más en concreto, si decimos que la misma filosofía fue dada a los griegos como su propio testamento, como fundamento que es para la filosofía cristiana, aunque los que entre los griegos se dan a ella cierren sus oídos voluntariamente a su verdad, menospreciando su lenguaje bárbaro, o temerosos también del peligro de muerte con que saben que amenazan las leyes a los fieles. Y lo mismo que en la filosofía bárbara, también en la filosofía griega: «Ha sido sembrada la cizaña» (Mt 13,25) por el consabido sembrador de cizaña. De ahí que también entre nosotros han brotado herejías a la vez con el bueno y auténtico trigo. Y los que predican el ateísmo y el hedonismo de Epicuro y todo cuanto se ha sembrado contrario a la recta razón presentándose como de la sabiduría griega, son frutos bastardos del campo que Dios había dado a los griegos... (Stählin, o.c., B.15, p.465).

Capítulo X

El verdadero gnóstico se procurará también el conocimiento de las ciencias humanas como auxiliar de la fe

112 ... Muchos tienen miedo de la filosofía, como los niños, de los enmascarados, por temor a ser extraviados por ella. Pero si la fe que tienen (ya que no me atrevo a llamarla conocimiento) es tal que puede ser destruida por las razones

especiosas, tienen que confesar que no poseerán la verdad; la verdad es invencible; lo que está sujeto a destrucción son las falsas opiniones. Por tanto, si alguien reconoce que no tiene bien formada la mente, ese tal, a buen seguro, no poseerá una banca o mesa de cambio, pero tampoco la facultad de juzgar, es decir, la razón (Stählin, o.c. B.15, p.472).

Capítulo XI

Demuestra cómo en las proporciones de los números aritméticos están encerradas inteligencias místicas de las cosas divinas

113 ... A lo que parece, muchísimos de los que llevan el nombre de cristianos, se acercan a la cultura en su impericia imitando a los compañeros de Ulises: desviando su atención no de las sirenas, sino de sus melodías y ritmos, taponándose los oídos con ignorancia, sabedores de que una vez que escuchasen las enseñanzas de los griegos no podrían ya más desviarse de ellas. Pero el que sabe libar lo que presenta alguna utilidad para los catecúmenos, sobre todo los que son griegos («Del Señor es la tierra y cuanto la llena»: Sal 23,1), no tiene por qué rehuir el estudio de las doctrinas, a la manera de los animales irracionales. Muy al contrario, a los que son capaces de ello hay que proporcionarles las más ayudas posibles. Cierto que no hay que detenerse más en ellas que lo que es necesario para reportar la utilidad que prestan, de suerte que, una vez en posesión de ella, podamos volver a casa, a la verdadera filosofía, que es refugio seguro del alma (Stählin, o.c., B.15, p.476).

Capítulo XVII

La filosofía no ha proporcionado un conocimiento perfecto de Dios, pero nos ha sido dada por El para remedio del alma

114 ... Dios, por su bondad, en atención a la parte principal de toda la creación, queriendo salvarla, se determinó a crear también las demás, confiriéndoles en primer lugar el beneficio fundamental de hacerlas existir; pues es cosa palmaria que es mejor el existir que el no existir. Sobre eso, cada cosa, conforme a su capacidad natural, fue creada y está

en disposición de progresar y mejorar. Por eso, no es ningún absurdo el que también la filosofía fue dada por la divina Providencia para preparar a la perfección que se obtiene por Cristo, con tal que no se avergüence la filosofía de aprender de una sabiduría bárbara el camino del avance hacia la verdad... (STÄHLIN, o.c., B.15, p.510).

LIBRO VIII

CAPÍTULO VI

Propone un ejemplo de demostración en la discusión sobre la ἐποχή de los escépticos

115 ... Consideremos lo que los pirrónicos llaman ἐποχή, es decir, la suspensión del asentimiento, que establece que no hay nada cierto y estable. Si empieza ese proceso por sí mismo, ya se ve que se destruirá a sí mismo. Así es que o concede que algo es verdadero, y entonces no hay que suspender el asentimiento sobre todo, o se mantiene en su afirmación de que no hay nada verdadero, y entonces es evidente que tampoco ella ha establecido nada verdadero. Porque o dice verdad o no. Si dice verdad, concede a su pesar que hay algo verdadero. Si no dice verdad, deja incólumes las verdades que quería destruir. En el grado en que queda evidenciada como falsa la ἐποχή destructora o la suspensión del asentimiento, en ese grado queda evidenciado como verdadero lo que ella pretendió destruir, lo mismo que el sueño que nos presenta como falsos todos los sueños: al destruirse a sí misma, da consistencia a lo demás. En una palabra, si es verdadera, da comienzo al proceso por sí misma, y la suspensión del asentimiento no le vendrá de fuera o de otro, sino de sí misma.

116 Además, si [el escéptico] entiende qué es el hombre, o que suspende el asentimiento, ya se ve que no suspende el asentimiento. ¿Cómo responderá, además, a lo que se le pregunte? Es evidente que respecto de eso no hay (en ese caso) suspensión de asentimiento. Y, sin embargo, afirma que suspende el asentimiento. Si, aceptando esa afirmación, debemos suspender el asentimiento sobre todas las cosas, suspenderemos a su vez el asentimiento sobre esa suspensión, dudando si debemos fiarnos de esa propuesta o no. Además, si es verdad que no se conoce la verdad, también el escéptico nos transmite ninguna verdad, y si sostiene que también se puede dudar de si se ignora la verdad, concede que se puede conocer la verdad, por lo mismo que parece confirmar la suspensión de su asentimiento... (STÄHLIN, o.c. B.17, p.89).

CAPÍTULO VII

Sobre las causas de dudar o de suspender el asentimiento

117 Dos son las causas principales de suspender el asentimiento. Una es la condición de la mente humana, tan diversa en tantos individuos y tan inestable, que por su natural tiende a la disensión o de unos con otros o, dentro de uno mismo, de los propios pensamientos entre sí. La otra está en las oposiciones que encontramos en las cosas, y que contribuyen mucho a que suspendamos el juicio sobre ellas. Por una parte, no podemos dar crédito a todo lo que se nos presenta, ya que (con frecuencia) son cosas contradictorias entre sí; por otra, tampoco podemos adoptar la actitud de no aceptar nada, ya que esa misma proposición de que todas las cosas son inaceptables o no creíbles queda incluida en el número de esas «todas las cosas»; por otra, tampoco podemos aceptar unas y otras no, ya que en todas se da razón por igual para una y otra cosa: el resultado es que suspendemos el asentimiento.

118 De esas dos causas principales de la suspensión de nuestro asentimiento, la inestabilidad de nuestra manera de pensar produce la disensión; y ésta es la causa inmediata de que se suspenda el asentimiento. De ahí el estar llena la vida de juicios y tribunales, el abundar, en general, en cosas que se dicen ser objetos de buena o mala elección, que son otros tantos argumentos para una mente indecisa, y que titubea ante la falta de evidencia de cosas opuestas que se le presentan. De ahí también el estar repletas las bibliotecas de libros, y las clases y los discursos de los que disienten entre sí en sus opiniones y están convencidos de que están en posesión de la verdad (STÄHLIN, o.c., B.17, p.93).

ORIGENES

(185?-253)

Obras principales de interés filosófico: Περὶ ἀρχῶν *(De principiis)* (220-230); Διάλεκτοι πρὸς Ἡρακλείδαν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπισκόπους *(Disputa con Heráclito y los obispos que le siguen)* (245?); Κατὰ Κέλσου *(Contra Celso)* (246/248).

Ediciones utilizadas: *Origenes Werke,* V Band, *De principiis* (Περὶ ἀρχῶν), herausg. von P. Koetschau, en Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 22 (Leipzig 1913); trad. del editor.

Orígenes, Contra Celso. Introducción, versión y notas por D. Ruiz Bueno (BAC, Madrid 1967).

Bibliogr. gen.: R. Farina, *Bibliographia origeniana, 1960-1970* (Torino 1971); H. Crouzel, S. J., *Bibliographie critique d'Origène* (Steenbrugis 1971); Id., *Chronique origenienne:* Bull. Litt. ecclés. 72 (1971) 289-296; 75 (1974) 139-145; G. Bardy, art. *Origène:* Dict. Théol. Cath. XI (Paris 1932); col.1489-1565; Id., *Origène* (Paris 1931); J. Daniélou, *Origène* (Paris 1948); R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène* (Paris 1932); J. Lebreton, *Origène,* en A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église* II (Paris 1946) 249-293; E. von Ivanka, *Der geistige Ort von* Περὶ ἀρχῶν *zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit.* Schol. 35 (1960) 481-502; J. F. Bonefoy, *Origène, théoricien de la méthode théologique,* Mélanges F. Cavallera (Toulouse 1948) p.87-145 (análisis del *De principiis); D.* Ruiz Bueno, o.c., Introducción, p.1-31; *Origène, Contre Celse,* Introd., texte critique, trad. et notes par M. Borret, vol.III 1.5 et 6 (Sourc. chrét. 147) (Paris 1969); vol.IV, 1.7 et 8 (Sourc. chrét. 150) (Paris 1969); P. de Labriolle, *Celse et Origène:* Rev. histor. 159 (1932) 1-44; Q. Cataudella, *Trace della sofistica nella polemica celso-origeniana:* Rendiconti dell'Instituto Lombardo di scienze e lettere 70 (1937) 185-201; H. Chadwick, *Origen, Celsus und the Stoa:* Journ. of Theol. Stud 1947 p.34-39; M. Messier, *Les rapports avec autrui dans le «Contre Celse» d'Origène:* Mél. sc. rel. 28 (1971) 189-196; H. Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinendersetzung mit der christlichen Theologie.* Auf Grund von Origenes contra Celsum, 7,42 (Göttingen 1967); E. de Faze, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée,* 3 vols. (Paris 1923-1928); B. F. Wescott, *Origenes,* en *Dictionary of Christian Biography* IV p.96-145); A. Antweiler, *Origenes:* Lexicon für Theol. und Kirche, VII 776-781; J. Quasten, *Patrología* (trad. esp. de I. Oñatibia I (Madrid 1961) p.338-397; Überweg-Geyer, *Grundriss der Gesch. der Phil.* zw. Teil, elfte neuarb Aufl. (Berlin 1928) p.66-72 (Bibliogr. p.657); C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria,* 2.ª ed. (Oxford 1913) p.151-280; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass., 1956; 3.ª ed. revis. 1970) p.270-280; A. Benito y Durán, *El humanismo cristiano de Orígenes:* Augustinus 16 (1971) 123-148; J. Denis, *De la philosophie d'Origène* (Paris 1884); J. Salaverri, *La filosofía

en la escuela alejandrina: Gregor. 15 (1934) 485-499; W. Möller, *Die Kosmologie in der christlichen Kirche bis auf Origenes* (Berlin 1880) p.536-560; A. Stöckl, *Geschichte der Christlichen Philosophie zu Zeit der Kirchenväter* (Berlin 1891) p.115-150; M. Simonetti, *I principi di Origene* (Torino 1968) p.27-101 (Bibl. p.103-106); Id., *Origene, I principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici.* Scelta, introd., trad. et note (Firenze 1975); B. Steidle, *Neue Untersuchungen zu Origenes* Περὶ ἀρχῶν : Zeitschr. f. Neutest. Wissensch. (1941) 9.229-243; H. Jonas, *Origenes Peri archon. Ein System patristischer Gnosis:* Theol. Zeitschr. 4 (1948) 101-119.

SOBRE LOS PRINCIPIOS

LIBRO I

Prefacio

119 ... Está también definido en la doctrina de la Iglesia que toda alma racional está dotada de libre arbitrio y de voluntad, y que ha de sostener una lucha con el diablo y sus ángeles y los poderes adversos, ya que todos ellos tratan de cargarla de pecados; pero nosotros, viviendo recta y sabiamente, nos esforzaremos por librarnos de incurrir en esa desgracia. De eso se desprende que hemos de persuadirnos de que nosotros no estamos sujetos a la necesidad de tal suerte, que nos veamos absolutamente forzados a hacer el bien o el mal aunque no queramos. Pues si estamos dotados de libre arbitrio, podrá ser que algunos poderes nos induzcan al pecado, o bien otros ayudarnos a la salvación, pero nunca nos veremos forzados por necesidad a proceder bien o mal, como piensan los que sostienen que el curso y el movimiento de los astros son la causa de las acciones humanas, y no sólo de aquellas que están fuera del alcance de nuestra libertad, sino aun de las que están en nuestra potestad.

120 En cambio, por lo que respecta al alma, es decir, si se propaga mediante el semen, de suerte que su principio germinal y su sustancia se halle en el semen corpóreo, o bien tenga otro origen, y si ese origen es por generación o no, o si es infundida en el cuerpo desde fuera o no, todo eso no está claramente determinado en la doctrina de la Iglesia (Koetschau, o.c., p.12,13; PG II,118 B-119A).

119-144 Simonetti, *I principi di Origene* p.27-101.
119 B. D. Jackson, *Sources of Origen's doctrine of freedom:* Curch History 35 (1966) 13-33.

Capítulo I

121 5. Refutada, pues, en cuanto nos ha sido posible, toda interpretación que tiende a sugerir algo corpóreo de Dios, decimos que en su realidad Dios es incomprehensible e inescrutable. Pues sea lo que sea lo que podamos pensar o entender de Dios, debemos creer que El es con mucho superior a cuanto de El pensamos. En efecto, si nos encontramos con una persona que apenas puede percibir una chispa de luz o la claridad de un foco muy tenue, y queremos dar a entender la luminosidad y esplendor del sol, a quien así es incapaz de percibir más intensidad de luz de la que hemos dicho, ¿no nos veremos precisados a declararle que el esplendor del sol es incomparablemente e inefablemente superior a la luz que él ve? De la misma manera, cuando nuestra mente está encerrada dentro de las angustias de la carne y sangre y se vuelve más tarda y obtusa por ese contacto con la materia, aunque en parangón con la naturaleza corpórea sea muy superior, sin embargo, cuando tiende hacia las realidades incorpóreas y pretende contemplarlas, apenas llega a alcanzar la intensidad de una chispa o de una linterna. Ahora bien, ¿qué hay entre las realidades intelectuales, es decir, incorpóreas, que sea tan incomprensible e inefablemente excelente como Dios? Su naturaleza no puede ser comprendida ni contemplada por mente humana alguna, aun la más pura y límpida.

122 6. No parecerá fuera de propósito si, para hacer esto más evidente, echamos mano de otra comparación. Sucede que no pueden nuestros ojos contemplar la naturaleza misma de la luz, esto es, la naturaleza del sol, pero al ver su esplendor y sus rayos que se difunden por las ventanas o por cualquier otro sitio donde penetra la luz, podemos imaginar la intensidad del principio y fuente de la luz material. Pues así, las obras de la Providencia divina y el arte que se recibe en nuestro universo, vienen a ser como los rayos que emite la naturaleza de Dios. Por tanto, ya que nuestra mente no es capaz por sí misma de concebir a Dios como es, por la belleza de sus obras y la magnificencia de sus creaturas viene en conocimiento del padre del universo.

123 Así, pues, no hay que pensar que Dios sea cuerpo

122 Simonetti, o.c., p.132 y 133.
123 Simonetti, o.c., p.133 y 134.

o algo en el cuerpo, sino una naturaleza intelectual simple, que no admite nada que se le pueda añadir, de suerte que no se piense que hay en él algo de mayor o menor perfección, sino que es en sentido absoluto mónada, y, por decirlo así, énada y fuente de donde mana toda naturaleza intelectual y toda inteligencia. Mas la inteligencia no necesita, para obrar o moverse, de espacio material ni de dimensión sensible o de figura corporal, o de color ni de ninguna otra de las propiedades del cuerpo o de la materia. Por eso, esa naturaleza simple, toda ella inteligencia, no puede encontrar, al moverse y obrar, dilación o demora; de lo contrario, por tal circunstancia podría parecer limitada en algún modo y cohibida la simplicidad de la naturaleza divina, y aparecería como compuesto y diverso lo que es el principio de todas las cosas, y como muchos, y no uno, lo que, libre de toda mezcla corpórea, tiene que consistir, por decirlo así, en la sola forma de la divinidad.

124 Que la inteligencia no necesita espacio para moverse según su naturaleza, está claro también por lo que vemos en nuestra mente. Esta, en efecto, si se mantiene dentro de sus límites y no queda inhabilitada por la acción de alguna causa, no sufrirá retraso en sus operaciones por la diversidad de los lugares, así como tampoco experimenta aumento o incremento de su movilidad por influjo de la diversidad de aquéllos. Si alguno arguye, por ejemplo, que en los navegantes agitados por la mar movida la mente no actúa con la misma agilidad con la que suele hacerlo en la tierra, hay que pensar que eso les sucede no por la diversidad de los lugares, sino por la conmoción y turbación del cuerpo, con el cual está el alma junta y unida...; nosotros, los hombres, somos vivientes compuestos de la unión del alma y del cuerpo: sólo así ha sido posible nuestra vida sobre la tierra. Pero de Dios, que es el principio de todas las cosas, no hemos de pensar que sea compuesto, pues entonces serían anteriores a El los elementos de que todo compuesto consta, sea el que sea.

125 Pero ni siquiera de grandeza corpórea necesita la inteligencia para obrar y para moverse, como el ojo se dilata cuando mira a cuerpos más grandes, y se contrate al mirar objetos pequeños y reducidos. Sí que necesita la inteligencia

124-127 Davies, *Origen's theory of Knowledge*: The Amer. Journ. of Theol. 2 (1898) 276ss.
124 Simonetti, o.c., p.135.

grandeza intelectual, ya que crece no corporalmente, sino intelectualmente. No va creciendo con incrementos corpóreos, a una con el cuerpo, hasta los veinte o treinta años, sino que a fuerza de estudios y ejercicios se agudiza la fuerza del ingenio, se excita el desarrollo de las facultades innatas para entender, se aumenta su capacidad de comprensión, no acrecentada por el crecimiento del cuerpo, sino afinada, sutilizada por el ejercicio en el estudio. Tales logros no los puede obtener de repente desde la niñez o desde el nacimiento, porque es todavía frágil y débil la constitución de los miembros, de los cuales se sirve la inteligencia como de instrumentos para el ejercicio de su actividad, y ni puede sostener la facultad de obrar, ni es sujeto capaz de aguantar un aprendizaje.

126 7. Si, con eso, hay algunos que piensen que la inteligencia y el alma misma sea cuerpo, quisiera yo que me respondiesen cómo es que recibe las explicaciones y demostraciones sobre materias tan importantes, tan difíciles y tan sutiles. ¿De dónde le viene la capacidad de la memoria? ¿De dónde la capacidad de contemplar las realidades invisibles? ¿De dónde le viene al cuerpo la inteligencia de las realidades incorpóreas? ¿Cómo una naturaleza corpórea puede darse al aprendizaje de las artes y a especular y a buscar las razones de las cosas? ¿De dónde le viene la capacidad de percibir y entender las verdades divinas, a todas luces incorpóreas? A no ser que piense alguno que, así como la figura del cuerpo y la disposición de las orejas o de los ojos contribuye algo para la audición o para la visión, y así como cada uno de los miembros que han sido formados por Dios tiene en sí, en virtud de su forma misma, una cierta predisposición a lo que es su operación propia natural, del mismo modo tengamos que pensar que la forma del alma o de la inteligencia está preformada de modo apto para sentir y entender las cosas, y para moverse con movimientos vitales. Pero yo no acierto a ver qué color pueda uno señalar en la inteligencia por el hecho de ser inteligencia o de moverse con movimientos vitales.

127 Todavía, en confirmación y aclaración de lo que hemos dicho sobre la inteligencia y el alma y su superioridad sobre todo, se puede añadir lo siguiente: A cada sentido corporal corresponde, como objeto propio, una sustancia sensible.

126 SIMONETTI, o.c., p.136.
127 SIMONETTI, o.c., p.137.

Así, por ejemplo, a la vista le corresponden los colores, la figura, las magnitudes; al oído, las voces y los sonidos; al olfato, los buenos y malos olores; al tacto, el calor o el frío, lo duro o lo blando, lo áspero o lo suave. Pero es cosa a todos manifiesta que la sensibilidad de la inteligencia es con mucho superior a la de todos esos sentidos mencionados. ¿Cómo, entonces, no va a resultar absurdo que a esos sentidos inferiores correspondan como objetos, sustancias, y, en cambio, a ésta que es superior, digo la sensibilidad de la inteligencia, no corresponda nada sustancial como objeto, sino que la facultad de la naturaleza intelectual sea algo accidental al cuerpo o derivado de él? Los que sostienen eso, lo hacen, desde luego, en ofensa de la sustancia que en ellos es la más excelente; pero esa ofensa se refunde en el mismo Dios, al pensar que El puede ser entendido por una naturaleza corpórea, ya que, según ellos, es cuerpo lo que por un cuerpo puede ser entendido y sentido; resistiéndose a entender que la inteligencia tiene una cierta afinidad con Dios, de quien es una imagen intelectual, y en virtud de eso puede conocer algo de la naturaleza de la divinidad, sobre todo si está bastante purificada y separada de la materia corporal... (KOETSCHAU, o.c., p.20-24; PG 11, 124A-128A).

LIBRO II

CAPÍTULO I

128 4. Si la discusión ha dado por resultado que las cosas son así, parece que ahora procede el tratar de la naturaleza corpórea, ya que sin cuerpos no puede subsistir la diversidad en el mundo. Por la observación de las cosas mismas aparece que la naturaleza corpórea está sujeta a muchos cambios de diversa índole, de suerte que todo puede transformarse en todo; por ejemplo, la madera se transforma en fuego, y el fuego, en humo, y el humo, en aire; también el aceite se transforma en fuego. Los elementos mismos de los hombres y de los animales ¿no nos hacen ver ese mismo cambio? Cuanto tomamos como alimento se transforma en la sustancia de nuestro cuerpo. Y aunque no sea difícil el explicar cómo el agua se transforma en tierra, o en aire, y el aire, a su vez, en fuego, o el fuego en aire, o el aire en agua, al presente basta con

128-132 W. MÖLLER, *Die Kosmologie in der Christlicher Kirche bis auf Origenes* (Berlin 1860) p.536-560.

haber mencionado esos casos al objeto de investigar la índole de la naturaleza corpórea.

129 Por materia entendemos la que es sujeto de los cuerpos; aquello por lo cual, con la adición de las cualidades, subsisten los cuerpos. Esas cualidades son cuatro: cálido, frío, seco y húmedo. Ellas, unidas a la ὕλη, esto es, a la materia, que de por sí no las tiene, forman las diversas especies de los cuerpos. Pero esa materia, aunque, como acabamos de decir, de por sí está sin esas cualidades, no puede subsistir sin cualidad alguna.

130 Esta materia es tal y tan grande, que es suficiente para todos los cuerpos del mundo que Dios ha querido que existiesen, y estuvo a disposición del Creador en todo para cualquier forma y especie, recibiendo en sí las cualidades que a El le pluguiese imponer. Y no comprendo cómo tantos y tan importantes pensadores pensaron que era increada, es decir, no hecha por el Dios creador de todas las cosas, sino casual, tanto en su naturaleza como en su potencia. Me asombra el que los tales acusen a los que niegan a Dios como creador, o como providente de todo este mundo universo, y les achaquen de impiedad por pensar que una tan grande obra como la de este mundo tiene existencia sin creador y sin providencia, cuando ellos incurren en igual delito de impiedad al sostener que la materia es increada y coeterna con Dios increado.

131 En efecto, si admitimos, según esa manera de pensar, que la materia no existe—conforme a lo que ellos sostienen cuando dicen que Dios no habría podido hacer cosa alguna, al no haber nada—, entonces, sin duda, Dios habría permanecido ocioso, no teniendo materia en la cual pudiese obrar, que ellos piensan que estuvo ante El no por su disposición, sino por pura casualidad; y les parece que eso con lo que se encontró casualmente, habría sido suficiente para una obra tan grande y para la acción de su potencia, y, acogiendo en sí el plan ordenador de su sabiduría, habría resultado con distinción y orden interna de partes y constituir así el mundo. Todo eso me parece el colmo del absurdo, y propio de hombres que ignoran por completo la potencia y la inteligencia de la naturaleza increada.

130 Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers* p.171 179 237; Überweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I p.70.
131 Wolfson, o.c., p.179.180.181.237; Überweg-Geyer, o.c., p.70.

132 Pero, a fin de que podamos comprenderlo mejor, concedamos por un momento que no existió la materia, y que Dios, no habiendo antes nada, hizo que existiesen los seres que él quiso: ¿Qué pensaremos? ¿Que tal vez a esa materia que Dios hacía existir por su potencia y su sabiduría, haciendo existir a la que antes no existía, la habría hecho mejor, o mayor, o de otro género? ¿O tal vez peor o inferior? ¿O semejante e idéntica a esa que éstos dicen que es increada? Pienso que está al alcance de cualquiera el que ni una mejor ni una inferior habría podido recibir las formas y las especies del mundo, si no hubiese sido tal cual es ésta que las ha recibido. Entonces, ¿cómo no será impío el sostener que es increado aquello que, si se cree que ha sido hecho por Dios, resulta sin duda ser tal cual es eso que se sostiene que es increado? (Koetschau, o.c., p.109-111; PG 11,184D-186B).

Capítulo IX

133 2. Mas como las naturalezas racionales que dijimos que fueron creadas al principio, fueron creadas no habiendo existido antes, por ese mismo hecho de no haber existido antes y haber empezado a existir, recibieron un modo de ser mudable, ya que toda facultad que había en ellas no la tenían por su propia naturaleza, sino recibida de la bondad del Creador. Así, su ser no es algo suyo propio ni eterno, sino don de Dios: no había existido siempre; y todo lo que ha sido, puede ser también quitado o desaparecer. Y la causa de que desaparezca será el que el movimiento o actividad de las almas no está recta y laudablemente dirigido. Pues el Creador hizo don a las inteligencias por El creadas del poder de obrar voluntaria y libremente, para que así el bien resultase propio de ellas, al ser su voluntad la que lo había conseguido. Pero la desidia y el cansancio en el trabajo por conservar el bien, y el abandono y descuido de las cosas mejores, dieron comienzo al alejarse del bien, y el alejarse del bien es lo mismo que el afincarse en el mal, pues es cosa sabida que el mal es la carencia del bien.

134 De eso resulta que cuanto más uno se aleja del bien, tanto más se acerca al mal. Y así, cada una de las inteligencias,

133 Bigg, o.c., p.240.
133-142 B. D. Jackson, *Sources of Origen's doctrine of freedom:* Church History 35 (1966) 13-23; H. Holz, *Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes:* Neut Zeit. syst. Theol. 12 (1970) 63-84.

llevada de sus impulsos, descuidando en mayor o menor grado el bien, se veía arrastrada en igual medida al contrario del bien, que es el mal. Ahí parece que está la raíz de la variedad y diversidad que el Creador de todas las cosas dispuso: conforme a la diversidad de las inteligencias, es decir, de las creaturas racionales (diversidad que tuvo la causa que hemos señalado antes), creó un mundo vario y diverso. Y, al decir vario y diverso, queremos indicar precisamente eso (KOETSCHAU, o.c., p.165,166; PG 11,226c-227B).

LIBRO III

CAPÍTULO I

135 2. De las cosas que están sujetas a movimiento, unas tienen en su interior su causa, otras lo reciben de fuera: así, se mueven solamente con ese movimiento recibido de fuera los seres inanimados, como las piedras, los leños y todas las cosas que sólo tienen forma material o corporal. Omitimos aquí la cuestión debatida de si hay que tener también por movimiento la disolución de los cuerpos cuando se corrompen, ya que tal cuestión no aporta nada a nuestro propósito. Otros seres tienen en sí mismos la causa de su movimiento, como los animales, las plantas y todos aquellos que tienen vida o subsisten por su alma. Algunos colocan también entre éstos a los metales; además de éstos, también se mueve de por sí el fuego y tal vez también las fuentes.

136 De los seres que tienen en sí el principio de su movimiento, se dice que algunos se mueven por sí, otros de por sí y se los divide de esta manera: se mueven por sí los que no tienen alma; de por sí, los dotados de alma: éstos se mueven cuando se les ofrece una representación o deseo de incitación que provoca en ellos un impulso. Por fin, en algunos de esos seres animados se da una facultad imaginativa, o tendencia, o sentido que por un natural instinto los provoca e impele a realizar ciertos movimientos ordenados y combinados; así vemos que las arañas realizan aquellas acciones a que les impulsa la imaginación, esto es, cierta tendencia e inclinación a tejer de esa manera tan ordenada; sin que, sin embargo, sobrepase el animal la esfera de la inclinación natural de tejer, como la abeja es capaz de fabricar los panales y la cera.

137 3. El animal racional, por su parte, además de poseer en sí esas tendencias naturales, tiene, sobre las facultades de los demás animales, la facultad de la razón, por la cual es capaz de juzgar y discernir esas representaciones y tendencias, reprobando y desechando unas, aprobando y acogiendo otras, a fin de que puedan ser dirigidos por la razón con miras a una vida digna todos esos movimientos del hombre. De ahí se sigue que, teniendo la naturaleza de esa razón que hay en el hombre la capacidad de discernir el bien y el mal, y una vez discernidos, la facultad de elegir lo que ha aprobado, si el hombre elige el bien, con razón se le juzga digno de alabanza, y si elige el mal, digno de reprensión.

138 Aunque no debe pasársenos inadvertido que en algunos animales se encuentra esa tendencia en cierta manera más ordenada que en los demás, como en los perros de caza y en los caballos de guerra, hasta el punto de que a algunos les parece que son dirigidos por cierta facultad racional. Pero hay que pensar que eso sucede no tanto por obra de la razón, cuanto por un impulso o movimiento natural de que han sido dotados con más largueza para esos fines.

139 Pero, volviendo a nuestro propósito, siendo ésa la condición del animal racional, pueden venirnos de fuera impresiones diversas que atañen a la vista, al oído o a los otros sentidos, que nos inciten y provoquen a acciones buenas o malas: impresiones que, viniéndonos de fuera, no está en nuestra mano el que vengan o se nos ofrezcan; pero el juzgar y el intentar cómo debemos comportarnos con ellas, es misión de sola la razón que hay en nosotros, es decir, de nuestra facultad de juzgar. Con su dirección nos servimos, según los casos, de las incitaciones que nos vienen de fuera, para que lo apruebe la razón misma, dirigiendo ella nuestros movimientos naturales, o para el bien, o para lo contrario.

140 4. Pero si alguien dice que los impulsos que nos vienen de fuera son de tal fuerza que no es posible resistirles ni para el bien ni para el mal, que recapacite dentro de sí mismo un momento y examine con un poco de atención sus propios movimientos, y vea si no halla que, cuando le solicita el atractivo de algún deseo, no se hace nada antes de que se pliegue el asentimiento interno y condescienda la mente a la mala sugestión. Algo así como si se tratase de ciertas causas ante juez que se sienta en el tribunal del corazón, y se presentasen las

razones de una y otra parte, para que, una vez oída la causa, se dé la sentencia conforme a razón... (PG 11,250B-254A).

141 5. Constando así la realidad de las cosas por esos testimonios naturales, ¿cómo no va a ser un sinsentido el cargar toda la responsabilidad de nuestras acciones a los impulsos que nos vienen de fuera, liberándonos de la culpa a nosotros, en quienes está toda ella, asimilándonos a los leños y a las piedras, que no tienen en sí ningún movimiento y sufren la acción de las causas extrínsecas de su movimiento? El decir eso no es ni conforme a verdad ni decente, sino un artilugio ideado para suprimir el concepto del libre arbitrio: a menos que pensemos que éste consiste en que nada nos provoque de fuera para el bien ni para el mal. Y si alguno quiere achacar al mal estado del cuerpo la causa de nuestras culpas, todo lo que conocemos hace ver que eso es contra toda razón.

142 En efecto, así como vemos que muchísimos, que antes vivieron incontinentemente esclavos de la lujuria y de la concupiscencia, si han sido reducidos al buen camino por obra de la enseñanza y de la educación, han experimentado un cambio tan profundo que, de lujuriosos y torpes que eran, llegaron a ser sobrios, muy castos y morigerados; así también, por el contrario, vemos en otras personas equilibradas y de buenas costumbres, que si se juntan con otros de mala condición y torpes, se depravan sus buenas costumbres con las malas conversaciones, y que llegan a ser tales cuales son aquellos a quienes no va en zaga nadie en punto a torpeza; y esto sucede a veces en personas ya de edad madura, de suerte que fueron más continentes en su juventud que cuando en la edad avanzada han cedido a una vida licenciosa. Así que la sana razón hace ver que, desde luego, no están en nuestra mano los impulsos que nos vienen de fuera, pero sí que lo está el usar bien o mal de ellos, velando con cautela sobre cómo debemos reaccionar ante ellos (Koetschau, o.c., p.196-201; PG 11,254B-255B).

Capítulo VI

143 2. Cuando se promete que al final Dios será todo y en todas las cosas, no hay que pensar que entran en esa cuenta

141-142 Jackson, o.c., p.3-23; Holz, o.c., p.63-84.
143-145 M. Ruiz Jurado, S. J., *Le concept du Monde chez Origène:* Bull. Litt. ecclés. 75 (1974) 3-24; W. Möller, *Die Kosmologie in der christlicher Kirche bis auf Origenes* p.536-560.

los animales o la bestias, no sea que se diga que Dios está también en los animales o en las bestias; tampoco hay que pensar en los leños o en las piedras, por la misma razón. Tampoco ha de entrar en la cuenta malicia alguna, no sea que, al decir que Dios está en todas las cosas, se diga que está en algún vaso de iniquidad. Pues, aunque ahora decimos que Dios está en todas partes y en todas las cosas, porque nada puede estar privado de Dios, no decimos, con todo, que esté de tal suerte, que lo es todo en aquellos en los que se halla.

Por eso, hay que examinar con atención el sentido de la expresión que describe la perfección de la felicidad y el fin de las cosas, diciendo que Dios no sólo está en todas las cosas, sino que es todo en todos. Veamos, pues, qué es ese *todo* que Dios será en todos.

144 3. A mi entender, el decir que Dios es todo en todas las cosas significa que es todo también en cada una de las cosas. Y será todo en cada una de las cosas en el sentido de que cuanto podrá percibir, o entender, o pensar la inteligencia purificada de toda escoria de vicios y limpia de toda mancha de malicia, todo será Dios, y no podrá ya ver ni retener otra cosa sino Dios, que será medida y razón de todas sus acciones: así será Dios todo. Ya no habrá lugar a distinguir el bien y el mal, porque ya no existirá el mal (al ser Dios todo, en quien no cabe el mal); ni deseará más comer del árbol de la ciencia del bien y del mal quien está en posesión del bien y para quien Dios es todo. Así que el fin del mundo, resultando semejante al principio, traerá consigo la restauración del estado que tuvo entonces la naturaleza racional, cuando no tenía necesidad de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal; de suerte que, alejada toda sensación de malicia, sólo el que es el único Dios bueno llegará a ser todo para la creatura, recobrado su ser puro y auténtico; y no sólo en pocas o en muchas cosas, sino en todas será Dios todo. Cuando ya no existirá más la muerte, ni el aguijón de la muerte, ni el mal, entonces con toda verdad será Dios todo en todos (Koetschau, o.c., p.283-285; PG 11,337A-B).

CONTRA CELSO

LIBRO II

EL ALTO EJEMPLO SOCRÁTICO

145 Sandez suma es también esto: «¿Qué dios, qué demon o qué hombre sensato, sabiendo de antemano que le iba a pasar todo eso, no hubiera tratado, en lo posible, de evitarlo, y no arrojarse a lo mismo que preveía?» Pues también Sócrates sabía que tenía que beber la cicuta y morir y, de haber hecho caso a Critón (PLAT., *Crit.* 44-46), podía haberse fugado de la cárcel y no sufrir nada de eso. Sin embargo, según le pareció conforme a razón, prefirió morir como un filósofo que no vivir contra la filosofía. Y Leónidas, general de los lacedemonios, sabiendo que fatalmente tenía que morir con los defensores del paso de las Termópilas, no tuvo empeño en vivir ignominiosamente, sino que dijo a sus compañeros: «Vamos a tomar el desayuno para cenar en el Hades» (CICERÓN, *Tusc.* disp. I 42,101; PLUTARCO, *Mor.* 225D-306D). Y el que tenga gusto en reunir anécdotas semejantes, las hallará en abundancia. ¿Qué tiene, pues, de extraño que Jesús, «aun sabiendo lo que le iba a acaecer, no lo evitara, sino que se arrojó a lo mismo que preveía?» El mismo Pablo, su discípulo, habiendo oído lo que le iba a suceder si subía a Jerusalén, se arrojó intrépidamente a los peligros y reprendió a los que, deshechos en lágrimas, lo rodeaban y trataban de impedir su marcha a Jerusalén (Act 21,12-14). Y muchos de nuestro tiempo sabían muy bien que, confesando el cristianismo, morirían y, con sólo renegar de él, serían absueltos y recobrarían sus bienes; y, sin embargo, despreciaron la vida y aceptaron de buen grado la muerte por su religión.

EL MISTERIO DE LA PRESCIENCIA DIVINA

146 Seguidamente el judío Celso dice otra sandez comparable a la anterior: «Si sabía de antemano que uno lo había de traicionar y otro de negar, ¿cómo es que no lo temieron como a Dios, de suerte que ni el uno lo traicionara ni lo negara el otro?» Pero este sapientísimo Celso no vio la contradicción en que cae. Porque si, como Dios, lo supo de antemano, y no era posible fallara su presciencia, tampoco lo era que el que había previsto lo negaría, no lo negara. Y, de haber sido posible que el uno no lo traicionara ni lo negara el otro, de suerte que no se diera ni el traicionar ni el negar por el hecho de haber sido de antemano advertidos, ya no hubiera salido verdadero el que dijo que uno lo traicionaría y otro lo negaría. Porque, en realidad, conocía la maldad de donde saldría la traición, y esa maldad no se destruía por la mera presciencia. Y, por el mismo caso, si sabía quién lo había de negar, predijo la negación, porque vio la flaqueza de que procedería la negación; pero esta flaqueza no podía desaparecer, así inmediatamente, por la mera presciencia.

¿Y de dónde sacaría Celso estotro: «Mas el uno lo traicionó, y lo negó el otro, sin tenerle el menor respeto»? Porque, respecto de Judas, que lo traicionó, ya hemos demostrado (II 11) ser mentira entregara a su maestro sin respeto alguno; y no menos evidente es respecto del que lo negó, pues, *saliéndose afuera, lloró amargamente* (Mt 26,75).

145-167 D. RUIZ BUENO, o.c., p.1-31.

SUPERFICIALIDADES DE CELSO

147 Superficial es también estotro: «Porque es evidente que si uno se percata de antemano que se acecha contra él, si lo advierte a sus acechadores, éstos se apartan y se guardan»; puesto que muchos han armado sus acechanzas aun a quienes las han presentido. Después, como quien saca la conclusión de su razonamiento, dice: «Luego todo esto no sucedió porque estuviera previsto, pues es imposible; antes bien, el haber sucedido demuestra ser mentira que fuera previsto, pues es de todo punto imposible que quienes de antemano fueron advertidos persistieran en traicionar o negar». Pero, refutadas las anteriores premisas, refutada queda con ella la conclusión: «Todo esto no sucedió porque estuviera previsto». Nosotros decimos que sucedió porque era posible; y, puesto que sucedió, se demuestra ser verdadera la predicción, pues la verdad de una predicción de lo futuro se juzga por los sucesos reales. Mentira es, por ende, lo que dice Celso sobre que se demuestra ser mentira que Jesús predijera lo que predijo. Como es sin tomo lo otro de que «es imposible que quienes de antemano fueron advertidos persistieran en traicionarlo y negarlo» (D. RUIZ BUENO, o.c., p.126 y 127).

LIBRO IV

La cuestión «unde malum?»

148 Después de esto dice Celso: «Cuál sea la naturaleza del mal, no es fácil lo entienda quien no profese la filosofía; pero baste decir para la muchedumbre que el mal no viene de Dios (Plat., *Pol.* 379c), sino que es inherente a la materia y habita entre lo mortal (Id., *Theait.* 176a), mas el ciclo de lo mortal es el mismo desde el principio al fin; y, según los períodos señalados, forzoso es que siempre haya sucedido lo mismo, lo mismo sucede y lo mismo sucederá» (Plat., *Polit.* 269c-270a). Dice, pues, Celso que no es fácil conocer el origen del mal para quien no profese la filosofía; lo que daría a entender que el filósofo puede entender fácilmente la génesis del mal; el no filósofo no la comprendería tan fácilmente, le costaría su trabajo; pero, al cabo, sería capaz de comprenderla. Nosotros, empero, tenemos que decir a eso que el origen del mal no es fácil de entender ni para un filósofo; y acaso el comprenderlo con pureza no sea posible ni aun a los filósofos si no se ve claramente, por inspiración de Dios, qué cosas son males, ni se esclarece cómo se originaron, ni se entiende de qué manera desaparecerán.

149 En todo caso, como haya que contar entre los males la ignorancia de Dios y hasta sea el mayor de los males no saber la manera de dar culto a Dios y practicar la piedad con El, aun Celso tendrá que reconocer que algunos de los que profesaron la filosofía no conocieron en absoluto el origen del mal, como se ve claro por las diferentes escuelas que en ella existen. En cuanto a nosotros, nadie que no se dé cuenta de que es un mal pensar que se mantiene la piedad en las leyes establecidas conforme a lo que comúnmente se entiende por constituciones políticas, será capaz de entender la génesis del mal. Y tampoco lo será quien no hubiere discutido a fondo lo que atañe al llamado diablo y a sus ángeles (Mt 25,41): quién fue antes de convertirse en diablo, y cómo se hizo diablo, y por qué causa los que se llaman ángeles suyos apostataron juntamente con él. El que quiera entender ese origen tendrá que discurrir con la mayor puntualidad sobre los démones, que no son obra de Dios en cuanto démones, sino sólo en

148-149 Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* p.239 nt.2; p.313 nt.1.

cuanto seres racionales de la especie que fueren. Otro problema es cómo vinieron a ser tales que su mente los constituyó en el orden de los démones. En conclusión, si hay algún tema de los que entre los hombres necesitan inquisición difícil de cazar para nuestra naturaleza, entre ellos hay que contar la génesis del mal.

El eterno retorno

150 Yo no sé realmente qué provecho pensó sacar Celso en su escrito contra nosotros al tocar de pasada un dogma que necesitaría de larga y probable demostración que hiciera ver, en cuanto cabe, que «el ciclo de lo mortal es el mismo desde el principio al fin, y, según los períodos determinados, es forzoso que lo mismo haya sucedido siempre, sucede ahora y sucederá después». Si esto fuera verdad, se acabó nuestro libre albedrío. Efectivamente, si según los ciclos determinados es forzoso que siempre haya sucedido lo mismo, lo mismo suceda ahora y lo mismo haya de suceder después en el período de lo mortal, síguese evidentemente que Sócrates tendrá que ser siempre filósofo, y se le acusará de introducir nuevas divinidades y corromper a la juventud (Jenof., *Memor.* I 1,1), y serán Anito y Meleto los que lo acusen y el consejo del Areópago quien lo condene a beber la cicuta. Por modo semejante, será eternamente necesario, según los períodos determinados, que Falaris sea tirano y Alejandro de Feras cometa las mismas atrocidades, y que los condenados al toro de Falaris mujan siempre dentro del mismo. Si esto se concede, no sé cómo pueda mantenerse nuestro libre albedrío y quepan ya razonablemente alabanzas ni vituperios. Habrá que decir contra pareja hipótesis de Celso que, si el ciclo de lo mortal es el mismo desde el principio hasta el fin, y según los períodos determinados forzosamente ha sido siempre lo mismo y lo mismo es ahora y lo mismo será después, forzoso será también que Moisés salga siempre de Egipto con el pueblo de los judíos, y Jesús venga de nuevo al mundo para hacer lo mismo que ya hizo, no sólo una vez, sino infinitas, según los períodos. Es más, en los períodos determinados, los mismos serán cristianos, y otra vez, después de otras infinitas, escribirá Celso su libro contra ellos.

Los estoicos van más allá que Celso

151 Ahora bien, según Celso, sólo el período de lo mortal fue, es y será forzosamente el mismo según los ciclos determinados; pero la mayoría de los estoicos dicen que tal es no sólo el período de lo mortal, sino también el de lo inmortal y de lo que ellos tienen por dioses. En efecto, después de la conflagración universal que ya se ha dado infinitas veces y se dará otras infinitas, el mismo orden se estableció y el mismo se establecerá desde el principio hasta el fin. Sin embargo, para suavizar en lo posible los absurdos, dicen, no sé con qué razón, los estoicos que todos los que vengan según el período serán indistinguibles de los que fueron en períodos anteriores. Así, Socrates no nacerá de nuevo, sino alguien indistinguible de Sócrates, que se casará con una mujer indistinguible de Jantipa y será acusado por señores indistinguibles de Anito y Meleto (cf. V 20). Ahora bien, yo no entiendo cómo el mundo haya de ser siempre el mismo y no sólo indistinguible uno de otro, y lo que en él acontezca no será lo mismo, sino solamente indistinguible. Sin embargo, más oportuno será discutir de propósito lo que dice Celso y lo que sientan los estoicos, pues alargarnos sobre ello no dice con el momento ni con el tema presente.

Dios, labrador que trabaja sobre el mundo

152 Después de esto dice Celso que «no se da al hombre lo visible, sino que cada cosa nace y perece por razón de la salud del todo, según el cambio de unas en otras de que antes he hablado» (IV 57.60). Superfluo es detenernos en la refutación de esta tesis, refutación que hemos expuesto ya según nuestras fuerzas. También hemos hablado sobre que «los males no puedan ser ni mayores ni menores». E igualmente sobre que «Dios no tenga necesidad de nueva corrección». Porque Dios no corrige al mundo cuando lo purifica por medio de un diluvio o una conflagración, como un hombre que ha destruido algo deficientemente o ha fabricado un objeto contra las reglas del arte, sino para impedir que se propague más la inundación de la maldad, y, en mi opinión, aniquilándola del todo para provecho del universo. Ahora, si hay alguna razón, o no, para

152-153 Bigg, o.c., p.313 nt.1.

que después de ese aniquilamiento vuelva otra vez a brotar la maldad, es tema que se examinará *ex professo* en otro tratado.

153 Así, pues, por la nueva corrección, Dios quiere siempre instaurar lo caído; porque, si es cierto que, según el orden de la creación del universo, todo está por El ordenado de la manera más bella y segura, no por eso deja de ser necesario curar a los que sufren de la maldad y al mundo entero que está como manchado por ella. Y nunca se descuidó Dios, ni se descuidará, de hacer en cada tiempo lo que conviene que haga en un mundo mudable y cambiable. Y a la manera como el labrador, según las diferentes estaciones del año, ejecuta labores agrícolas distintas sobre la tierra y sus productos, así Dios ordena todos los siglos como una especie de estaciones, digámoslo así, haciendo en cada una de ellas lo que pide la raza noble para todo el universo. Y eso, en su pura verdad, sólo Dios lo conoce con entera claridad y sólo El lo lleva a cabo.

El mal es siempre malo

154 También sentó Celso cierta tesis acerca del mal, que es del tenor siguiente: «Aun cuando algo te parezca un mal, todavía no está averiguado que lo sea, pues no sabes lo que te conviene a ti, a otro o a todo el universo». Muestra realmente este modo de hablar alguna discreción; mas, por otra parte, da a entender que la naturaleza del mal no es de todo punto reprochable, pues cabe que sea conveniente para el todo lo que en un individuo es tenido por un mal. No quisiéramos que nadie, malentendiendo lo que decimos, tomara ocasión de obrar mal, pensando que su maldad es útil o, por lo menos, puede ser útil para el todo; por eso diremos que Dios, respetando nuestro libre albedrío, se vale de la maldad de los malos para la ordenación del universo, sometiéndolos al provecho del todo; mas no por eso deja de ser reprensible el malo, y como reprensible se le somete a un servicio que cada uno debe abominar por más que sea de provecho para el todo. Es como si se dijera que, en una ciudad, un reo de tales o tales crímenes, condenado por ellos a ciertos trabajos públicos, provechosos para la comunidad, ejecuta, desde luego, cosas útiles a la ciudad entera, pero él tiene que ocuparse en cosa que nadie medianamente inteligente quisiera

154 D. Ruiz Bueno, o.c., p.303 nt.47.

para sí. Y Pablo, apóstol de Jesús, nos enseña que aun los más malvados contribuyen, desde luego, al bien del todo, pero ellos de por sí se hallan en estado abominable; los más útiles, empero, para el todo son los muy buenos, que tienen en sí mismos motivo para que se los coloque en el mejor lugar. He aquí sus palabras: *En una gran casa no sólo hay utensilios de oro y plata, sino también de madera y arcilla, y unos para honor y otros para deshonor. Ahora bien, el que se purificase a sí mismo será utensilio para honor, santificado y útil para su señor, apercibido para toda obra buena* (2 Tim 2,20). Me parece necesario poner esta acotación a la tesis de Celso: «Aun cuando algo te parezca un mal, todavía no está averiguado si lo es, pues no sabes lo que te conviene a ti o a otro», a fin de que nadie tome ocasión de este pasaje para pecar, imaginando que, por su pecado, será útil al todo.

El hombre, fin principal de las cosas

155 Luego nos recrimina largo y tendido por decir que Dios lo ha hecho todo para el hombre. Y quiere demostrar, por la historia de los animales y por la industria de que dan pruebas, que todo se produce no menos por razón de los animales irracionales que de los hombres. Y paréceme a mí hablar Celso como quienes, llevados del odio de sus enemigos, acusan a éstos de lo mismo por que son alabados sus mejores amigos. Porque así como a éstos los ciega el odio para no ver que están acusando a sus mejores amigos en lo mismo que piensan vituperar a sus enemigos, así Celso, hombre de pensamiento confuso, no vio que acusa a los filósofos de la Stoa, que, no sin razón, anteponen al hombre y, en general, a la naturaleza racional, a todos los irracionales. Por esta naturaleza racional dicen ellos que hizo principalmente la Providencia todas las cosas. Lo racional, como cosa principal que es, tiene razón de hijos que nacen; lo irracional, empero, y lo inanimado lo tiene de membrana que se forma a par del niño. Yo, por mi parte, me pongo esta comparación: los inspectores de los víveres y del mercado sólo cumplen su cargo por razón del hombre, pero gozan también de lo que sobra los perros y otros animales; así, la Providencia provee principalmente a los racionales; pero, por concomitancia, de lo que se hace por razón de los hombres gozan también los irracionales.

155 D. Ruiz Bueno, o.c., p.307 nt.48.

cionales. El que dijera que los encargados del mercado no proveían más a los hombres que a los perros por el hecho de que también los perros gozan de la abundancia de los víveres, cometería un error; por el mismo caso, Celso y los que piensan como él cometen una impiedad contra Dios, que provee a las racionales, al afirmar que todo esto no se da más para alimentar a los hombres que a las plantas y árboles, a las hierbas y espinas.

Todo es obra de Dios

156 Porque piensa primeramente «no ser obras de Dios los truenos, relámpagos y lluvias», con lo que ya epicureiza con alguna mayor claridad; y en segundo lugar afirma que, «aun concediendo que todo ello sea obra de Dios, no sucede más para alimentarnos a nosotros que a las plantas y árboles, yerbas y espinas», con lo que sienta, como verdadero epicúreo, que todo esto sucede al acaso y no por providencia. Y es así que, si todo esto no nos aprovecha a nosotros más que a las plantas y árboles, a las hierbas y espinas, es evidente que no proceden de la providencia o, en todo caso, no de una providencia que se cuide más de nosotros que de los árboles, la hierba y las espinas. Cada uno de los dos extremos es claramente impío, y fuera necio contradecir tales cosas cuando impugnamos al que nos acusa de impiedad. A cualquiera se le alcanza, por lo dicho, quién es el impío.

157 Luego dice: «Aunque se diga que todo esto se cría para los hombres (se trata evidentemente de las plantas y árboles, de las hierbas y espinas), ¿qué razón hay para decir que nacen más bien para los hombres que para los más fieros animales?» Diga, pues, Celso sin rebozo que tamaña variedad de productos de la tierra no es obra de la Providencia, sino que un concurso fortuito de átomos produjo tantas cualidades. Si por casualidad también serían semejantes entre sí tantas especies de plantas, árboles y hierbas, no habría habido una razón artífice que las creara, ni tendrían su origen en una inteligencia que sobrepasa toda admiración. Pero nosotros, los cristianos, que estamos consagrados al Dios único que creó todas estas cosas, damos también gracias al artífice de ellas porque nos preparó tan magnífico hogar a nosotros

157 D. Ruiz Bueno, o.c., p.309 nt.49.

y, por causa nuestra, a los animales que están a nuestro servicio:

Así para el ganado pastos creas,
y en servicio del hombre verde hierba,
y el pan se saque de la tierra, y dulce vino
que regocije el corazón del hombre.
La cara con el óleo resplandece
y el pan conforta el corazón del hombre.
(Sal 103,14s.)

Y que Dios preparara también alimento para los más fieros animales nada tiene de maravillar, pues otros filósofos dijeron que también estos animales fueron creados para ejercicio del animal racional, y uno de nuestros sabios dice en algún lugar: *No digas: ¿Qué es esto o para qué es esto? Porque todo ha sido creado para sus fines. Ni digas tampoco: ¿Qué es esto o para qué? Porque todo se buscará en su momento oportuno* (Ecl 39,26.40).

La necesidad, madre de las artes

158 Luego Celso, en su tema de que la Providencia no creó más bien para nosotros que para los más feroces animales los productos de la tierra, dice: «A la verdad, nosotros, con fatigas y trabajos, apenas si a fuerza de sudores logramos nuestro sustento; para ellos, empero, «todo nace sin siembra y sin arado» *(Odyssea* 9,109; cf. Lucr., *Rerum nat.* 218ss).

Y es que no vio que, queriendo Dios que se ejercitara la inteligencia humana, para que no permaneciera ociosa e ignorante de las artes, hizo al hombre necesitado. Así su necesidad misma le obligaría a inventar las artes, unas para alimentarse, otras para protegerse. Y, en efecto, para los que no habían de inquirir las cosas divinas ni consagrarse a la filosofía, mejor les era carecer de las cosas a fin de sentirse acuciados a inventar las artes por el uso de su inteligencia que no, por abundar de todo, dejar su inteligencia sin cultivo. Lo cierto es que la carencia de lo necesario para la vida inventó la agricultura, el cultivo de la vid, las artes de la huerta, no menos que las de carpintería y herrería, que proporcionan instrumentos para las artes al servicio de la comida. La necesidad de protección o vestido inventó, por otra parte, el arte textil, de cardar la lana y de hilar y, de otra, la arquitectura o arte de construir. La indigencia de lo necesario para la vida hizo también que, gracias a la navegación y arte náutica, los productos de una parte se transporten a otra en que carecen de ellos De modo que, en este aspecto, es de admirar la Providencia por haber hecho convenientemente al animal racional más indigente que a los irracionales. Así se explica que los irracionales tengan a mano su alimento, pues no les queda «vocación para inventar artes, y tienen también vestido natural, unos de pelo, otros de plumas, quiénes de escamas, quiénes de conchas...»

158 D. Ruiz Bueno, o.c., p.310 nt.50.

Síntesis de Celso y Orígenes

159 A todo esto une Celso este colofón: «No fue, pues, hecho el universo para el hombre, como tampoco para el león, ni para el águila o el delfín, sino para que este mundo, como obra de Dios, se desarrolle íntegro y perfecto en todas sus partes. A este fin está todo sometido a medida, no por interés mutuo de las cosas, a no ser accidentalmente, sino por el interés del todo. De este todo se cuida Dios y jamás lo abandona su providencia, ni se hace peor, ni lo retorna Dios a sí mismo después de tiempos. No se irrita contra los hombres, como tampoco contra los monos ni las moscas, ni amenaza a los seres, cada uno de los cuales ha recibido su porción correspondiente». Pues respondamos a esto siquiera brevemente. Por lo anteriormente dicho creo haber demostrado cómo todo ha sido hecho para el hombre y para todo ser racional, pues para el animal racional fue principalmente creado todo. Diga, pues, Celso en hora buena que no fue hecho el universo para el hombre, como tampoco para el león y demás animales que enumera; nosotros diremos que, efectivamente, ni para el león, ni para el águila, ni para el delfín hizo el Creador el mundo; sí, empero, para el animal racional y «para que este mundo, como obra que es de Dios, se desarrolle íntegro y perfecto en todas sus partes». Este punto convenimos estar bien dicho. Y no se cuida Dios solamente, como piensa Celso, del universo, sino también, aparte del universo, particularmente de todo ser racional. Nunca, ciertamente, abandona la Providencia el universo; pues si una parte de él se torna peor por los pecados del ser racional, El

ordena que se purifique y trata de atraérselo después de tiempos a sí mismo. Tampoco se irrita contra monos ni moscas; pero sí que juzga y castiga a los hombres por traspasar los impulsos naturales, y les amenaza por medio de los profetas y del Salvador, que vino a vivir con todo el género humano. Así, por la amenaza, se convierten los que la escuchan; mas los que descuidan las palabras propias para su conversión, reciben el castigo merecido, que es conveniente imponga Dios, según su voluntad, que mira al bien del todo, a quienes necesitan de esta cura y corrección tan penosa.

Mas el libro cuarto ha alcanzado ya volumen suficiente, y aquí, como quiera, ponemos término a nuestro razonamiento. Concédanos Dios por su Hijo, que es Dios Verbo, sabiduría, verdad y justicia, y todo lo demás que la teología de las Sagradas Escrituras predica sobre El, comenzar el libro quinto para bien de los lectores, y acabarlo felizmente por la presencia de su Verbo, que mora en nuestra alma (D. Ruiz Bueno, o.c., p.299-330).

LIBRO VI

El hombre, imagen de Dios

160 Luego no vio tampoco Celso la diferencia que va entre ser *conforme a la imagen de Dios* (Gén 1,27) y ser «imagen de Dios» (Col 1,15); pues imagen de Dios es el Primogénito de toda la creación, el Logos en sí, la verdad en sí y la sabiduría en sí, *que es imagen de su bondad* (Sab 1,26), y hasta todo varón, cuya cabeza es Cristo, es imagen y gloria de Dios (1 Cor 11,37). Ni comprendió tampoco en qué parte del hombre está impresa esa imagen de Dios, es decir, en el alma que no ha tenido, o que ya no tiene, al *hombre viejo con sus obras* (Col 3,9), y, por no tenerlo, se dice ser a imagen de su Creador. De ahí es que Celso diga: «Tampoco hizo al hombre imagen suya, pues Dios no es tal, ni se asemeja a forma otra alguna». Pero ¿es posible pensar que la imagen de Dios está en la parte inferior del hombre, ser compuesto, quiero decir, en su cuerpo y, como Celso lo interpretó, que éste sea la imagen de Dios? Porque, si el ser según imagen de Dios se da en el cuerpo solo, la parte superior, que es el alma, queda privada de ser a imagen de Dios, y ésta estaría en el cuerpo corruptible, cosa que nadie de nosotros dice.

160 Borret, o.c., III p.336 nt.1; III p.339 nt.1.

Mas si el ser a imagen de Dios está en el compuesto, seguiríase necesariamente que Dios es compuesto, y también constaría como de cuerpo y alma; así, lo superior de su imagen estaría en el alma; lo inferior, lo que atañe al cuerpo, en el cuerpo, cosa que nadie de nosotros afirma. Resta, pues, que el ser a imagen de Dios haya de entenderse del hombre interior, como lo llamamos nosotros (Ef 3,16), que se renueva y es naturalmente capaz de formarse a imagen del que lo creó (Col 3,10). Tal acontece cuando el hombre se hace perfecto, *como es perfecto el Padre celestial* (Mt 5,48), y oye el mandato: *Sed santos, porque yo, el Señor, Dios vuestro, soy santo* (Lev 19,2), y aprende estotro: *Sed imitadores de Dios* (Ef 5,1). Entonces toma el hombre en su alma virtuosa los rasgos de Dios; y también el cuerpo del que, por razón de la imagen de Dios, ha tomado los rasgos de Dios, es un templo (1 Cor 6,19; 3,16); el cuerpo, digo, del que tiene tal alma; y, en el alma, por razón de ser conforme a la imagen de Dios.

Platonismo y cristianismo

161 Luego ensarta Celso, por su cuenta, cosas y más cosas, como concedidas por nosotros, siendo así que ningún cristiano que tenga inteligencia las concede. Porque nadie de nosotros concede que «Dios participe de figura o color». Ni tampoco participa de movimiento El, que, por estar firme y tener naturaleza firme, convida a lo mismo al justo cuando dice: *Tú, empero, estáte aquí conmigo* (Dt 5,31). Ahora bien, si hay frases que parecen atribuirle movimiento, como la que dice: *Oyeron al Señor Dios que se paseaba por el paraíso al atardecer* (Gén 3,8), hay que entenderlo en el sentido de que los que habían pecado se imaginaban que Dios se movía, o como se habla figuradamente del sueño de Dios, de su ira o cosas por el estilo.

Y tampoco participa Dios de la substancia (o esencia: *ousía*), pues El es participado, más bien que participa, y es participado por quienes tienen el espíritu de Dios. Por el mismo caso, nuestro Salvador tampoco participa de la justicia, sino que, siendo El la justicia misma, de El participan los justos.

Por lo demás, mucho—y difícil de entender—habría que decir acerca de la substancia, señaladamente si tratáramos de

161 Bigg, o.c., p.210 nt.1; Borret, o.c., III p.340 nt.1.

la substancia propiamente dicha, que es inmóvil e incorpórea. Habría que inquirir si Dios, «por su categoría y poder transciende toda substancia» (PLAT., *Pol.* 509b; cf. *infra* VII 38); El, que hace participar en la substancia a los que participan según su Logos, y al misma Logos; o si también El es sustancia, a pesar de que se dice de El ser invisible en la palabra de la Escritura, que dice sobre el Salvador: *El cual es imagen del Dios invisible* (Col 1,15); texto en que la voz «invisible» quiere decir incorpóreo. Habría igualmente que investigar si el Unigénito y Primogénito de la creación debe decirse ser la substancia de las substancias y la idea de las ideas y el principio; pero que Dios, Padre suyo, transciende todos estos conceptos.

LIBRO VII

ORÍGENES ADMIRA A PLATÓN

162 Seguidamente nos remite a Platón, como a más eficaz maestro de teología, y cita el texto del *Timeo* que dice así: «Ahora bien, al hacedor y padre de todo este mundo, obra es de trabajo encontrarlo e imposible que, quien lo encontrare, lo manifieste a todos» (PLAT., *Tim.* 28c). Y luego prosigue Celso: «Ya veis cómo buscan videntes y filósofos el camino de la verdad y cómo sabía Platón que no todos pueden andar por él. Mas, como quiera que los sabios la han hallado, para que alcancemos alguna noción de lo que no puede nombrarse (VI 65) y es la realidad primera, noción que nos lo manifieste o por comparación con las demás cosas o por separación de ellas o por analogía, quiero explicar lo, por otra parte, inefable; aunque mucho me maravillaría de que vosotros me podáis seguir, atados como estáis completamente a la carne y que nada miráis limpiamente» (cf. VII 36).

163 Magnífico y no despreciable es el texto citado de Platón; pero de ver es si no se muestra más amante de los hombres la palabra divina al introducir al Logos, que estaba al principio en Dios, Dios Logos hecho carne, a fin de que pudiera llegar a todos ese mismo Logos que Platón dice ser

162 BIGG, o.c., p.194; BORRET, o.c., IV p. 111 nt.2; 112 nt.1.
162-167 H. DÖRRIE, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlicher Theologie. Auf grund von Origenes «Contra Celsum»* 7,42 (Göttingen 1967).
162-163 WOLFSON, o.c., p.104.

imposible que quien lo encontrare lo manifieste a todos. Ahora bien, diga Platón en hora buena ser cosa de trabajo encontrar al hacedor y padre de todo este universo, a par que da a entender no ser imposible a la naturaleza humana hallar a Dios dignamente; y, si no dignamente, más por lo menos de lo que alcanza el vulgo. Si eso fuera verdad, si Dios hubiera sido en verdad hallado por Platón o alguno de los griegos, no hubieran dado culto, ni hubiera llamado Dios ni adorado a otro que a El, ora abandonándolo, ora asociando con El cosas que no pueden asociarse con tan gran Dios. Nosotros, empero, afirmamos que la naturaleza humana no es en manera alguna suficiente para buscar a Dios y hallarlo en su puro ser, de no ser ayudada por el mismo que es objeto de la búsqueda. Es, empero, hallado por los que después de hacer cuanto está en su mano, confiesan que necesitan de su ayuda; y se manifiesta a los que cree razonable manifestarse, en la medida que un hombre puede naturalmente conocer a Dios y alcanzarlo un alma humana que mora aún en el cuerpo.

DIOS ES INEFABLE E INVISIBLE

164 Además, al decir Platón que quien hallare al hacedor y padre del universo, es imposible que lo manifieste a todos, no afirma que sea inefable e innominable, sino que, aun siendo decible, sólo puede hablarse de El a pocos. Luego, como si se hubiera olvidado de las palabras que cita de Platón, dice Celso ser Dios innominable: «Mas, como quiera que fue hallado por los hombres sabios el camino de la verdad, para que alcancemos alguna noción del que no puede nombrarse y es la realidad primera»... Mas nosotros no sólo afirmamos ser Dios inefable, sino también otras cosas que están por bajo de El; cosas que, forzado a explicar, dijo Pablo: *Oí palabras inefables, que no es lícito al hombre pronunciar* (2 Cor 12,4). Paso en que «oí» se emplea en el sentido de «entendí», a la manera del texto evangélico: *El que tenga oídos para oír, que oiga* (Mt 11,15).

165 Realmente, también nosotros decimos ser difícil ver al hacedor y padre del universo; sin embargo, es visto, no sólo según el dicho: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8), sino según lo que dice el *que es imagen del Dios invisible* (Cor 1,15): *El que me ve a mí, ve al Padre que me ha enviado* (Jn 14,9). Nadie que

tenga inteligencia dirá que, al decir Jesús: *El que me ve a mí, ve al Padre que me ha enviado,* se refiere a su cuerpo sensible, que veían los hombres. En tal caso, habrían visto al Padre los que gritaron: *Crucifícalo, crucifícalo* (Lc 23,21; Jn 19, 60), y Pilato, que tenía autoridad sobre lo que en Jesús había de humano (Jn 19,10), lo cual es absurdo. No, las palabras: *El que me ve a mí, ve también al Padre que me ha enviado* no deben tomarse en interpretación ordinaria, y así se ve por el hecho de haberse dicho a Felipe: *¿Tanto tiempo como estoy con vosotros, y no me conoces, Felipe?* (Jn 14,9). Que fue lo que Jesús le respondió cuando Felipe le rogó diciendo: *Muéstranos al Padre, y basta* (ibid., 8). En conclusión, el que entiende cómo debe pensar acerca del Dios unigénito, Hijo de Dios, primogénito de toda la creación (Col 1,15) y cómo el Logos se hizo carne, verá cómo, contemplando la imagen del Dios invisible, conocerá al padre y hacedor del universo.

El mundo entero, templo de Dios

166 Ahora bien, Celso opina que se conoce a Dios o por composición con otras cosas, a la manera de la que entre los geómetras se llama síntesis (= composición), o por separación de las otras cosas (= análisis), o por analogía, a la manera de la que entre los mismos geómetras se llama así, y que por lo menos puede uno llegar de este modo «a los umbrales de los buenos» (Plat., *Phileb.* 64c). Sin embargo, cuando el Logos de Dios dice: *Nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo revelare* (Mt 11,27), afirma que Dios es conocido por cierta gracia divina, que no se engendra en el alma sin intervención divina, sino por una especie de inspiración. Y, a la verdad, lo probable es que el conocimiento de Dios esté por encima de la naturaleza humana, lo que explicaría haya tantos errores entre los hombres acerca de Dios; y sólo por la bondad y amor de Dios a los hombres y por gracia maravillosa y divina llega ese conocimiento a quienes previó la presciencia divina que vivirían de manera digna del Dios que han conocido. Son los que por nada violan la piedad para con El (cf. V 52), así sean conducidos a la muerte por quienes ignoran lo que es la piedad y se imaginan ser cualquier cosa menos lo que ella es; así se los tenga igualmente por el colmo de la ridiculez (cf. VII, 36).

166 Bigg, o.c., p.194.

167 Yo creo que Dios, al ver la arrogancia y el desprecio de los demás en quienes alardean de haber conocido a Dios y aprendido de la filosofía los misterios divinos, y, sin embargo, no de otro modo que los más incultos, se van tras los ídolos y sus templos y sus famosos misterios, escogió lo necio del mundo, a los más simples de entre los cristianos, pero que viven con más moderación y pureza que los filósofos, a fin de confundir a los sabios (1 Cor 1,27), que no se ruborizan de conversar con cosas inanimadas, como si fueran dioses o imágenes de los dioses. Porque ¿qué hombre con algún entendimiento no se reirá del que, después de tales y tantos discursos de la filosofía acerca de Dios, está contemplando las estatuas y dirige a ellas su oración o, por la vista de ellas, al que se imagina debe subir su oración desde lo visible y mero símbolo, cuando él la ofrece al que espiritualmente se entiende? Un cristiano, empero, por ignorante que sea, está persuadido de que todo lugar es parte del universo, y todo el mundo templo de Dios. Y, orando en todo lugar, cerrados los ojos de la sensación y despiertos los del alma, trasciende el mundo todo. Y no se para ni ante la bóveda del cielo, sino que llega con su pensamiento hasta el lugar supraceleste (Plat., *Phaidr.* 247a) guiado por el espíritu de Dios; y, como si se hallara fuera del mundo, dirige su oración a Dios, no sobre cosas cualesquiera, pues ha aprendido de Jesús a no buscar nada pequeño, es decir, nada sensible, sino sólo lo grande y de verdad divino, aquellos dones de Dios que nos ayudan a caminar hacia la bienaventuranza que hay en el mismo, por medio de su Hijo, el Logos Dios (D. Ruiz Bueno, o.c., p.496-499).

167 Borret, o.c., IV p.120 nt.1.

SAN BASILIO

(330?-379)

Obras principales de interés filosófico: Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου («*Adversus Eunomium*». *Contra Eunomio)* (363-365); Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος *(Del Espíritu Santo)* (375?); Carta 8; Carta 210; Carta 214.

Ediciones utilizadas: *Contra Eunomio:* Migne, PG 29,497-669; *Del Espíritu Santo:* ibid., 32,67-217; Carta 8: ibid., 32,248C; Carta 210: ibid., 32,775B; Carta 214: ibid., 32,790A. Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: A. Benito y Durán, *El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y San Basilio:* Augustinus 5 (1960) 206-226; P. Allard, *Saint Basile,* 4.ª ed. (Paris 1903); P. Allard y J. Besse, art. *Basile de Césarèe:* Dict. Théol. Cath. II (Paris 1905) c.441-459; R. Arnou, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée:* Greg. 15 (1934) 242-254; T. B. Strong, *The History of the Theological Term Substance:* Journ. of theol. Stud. 2 (1901) 224-235; 3 (1902) 22-40; 4 (1903) 28-45; R. Rougier, *Le sens des termes* οὐσία, ὑπόστασις *et* πρόσωπον *dans les controverses postniciennes:* Rev. Hist. Rel. 73 (1916) 48-63; 74 (1917) 133 ss.; A. Grandsire, *Nature et hypostases divines dans S. Basile:* Rech. sc. rel. 13 (1923) 130-152; H. L. Rivas, *El conocimiento analógico de Dios en los Santos Padres de Capadocia:* Rev. de Teol. 6 (1959) 68-74; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Curch Fathers I, Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge, Mass. 1956) p.337-346; J. F. Callahan, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology:* Dumbarton Oak Papiers (Cambridge, Mass.) 12 (1958) 95-124; C. Pera, *I teologi e la teologia dal III al IV secolo:* Aug. 19 (1942) 78-95 (Eunomio y la reacción de San Basilio); J. Quasten, *Patrología* II (trad. esp. por I. Oñatibia, Madrid 1962) p.210-247; Überweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Phil.,* Zw. Teil, elfte. Aufl. (Berlin 1928) p.81ss. (Bibl. p.659); R. Deferrari, *Saint Basil, The Letters,* Loeb Classical Library, 4 vols. (Londres y Cambridge, Mass., 1926-1939; reimpr. 1950); Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres* I (Ep. 1-100) (Paris 1957).

CONTRA EUNOMIO

LIBRO I

168 ... Eun.—Cuando decimos *ingénito,* pensamos que glorificamos a Dios, no con el nombre solo, según la manera de pensar humana, sino que cumplimos con el máximo deber que tenemos para con El, el de reconocer lo que en realidad

168-179 Benito y Durán, o.c.: Pera, o.c., p.78-95.

es. Pues las cosas que se dicen según esa manera de pensar, como no consisten más que en palabras y en la pronunciación, se pierden o disuelven a una con las palabras.

169 Bas.—Niega que el ser ingénito se considere en Dios según nuestra manera de pensar; creyendo que con eso se le presenta fácil la tarea de probar que la ingeneración es la sustancia o esencia (οὐσία) de Dios, y que de ahí podrá demostrar apodícticamente que el Hijo unigénito es desemejante al Padre en la sustancia o esencia misma (οὐσία). Por eso se aferra a la expresión «manera de pensar» como absolutamente desprovista de toda significación, y consistente tan sólo en la mera pronunciación externa, y pretextando que es indigno de Dios el caracterizarlo con nuestras maneras de pensar. Yo, por mi parte, no pondré fuerza alguna en afirmar si el Unigénito es o no cognoscible por nuestros conceptos o formas mentales antes de que nos informe de ello un examen racional.

170 Sí que le haría esta pregunta: ese concepto (ἐπίνοια) ¿no significa absolutamente nada, sino que es un puro sonido que sale de los labios? Pero eso no es un pensamiento, sino que su nombre propio es *locura* o *vaciedad.* Si concede que el concepto significa algo, pero completamente falso e inconsistente, como se fingen los centauros y las quimeras, ¿cómo es que ese falso significado desaparece a una con la pronunciación oral, cuando ésta se difunde y se dispersa en el aire por completo, mientras que los pensamientos o conceptos falsos permanecen en la mente? Cuando el alma se ha llenado de toda suerte de ficciones y fantasías en los sueños o en otras actividades suyas imaginativas, una vez que las retiene en la memoria, si después las expresa por la palabra, no por eso se desvanecen, a una con la pronunciación de la voz, esas fantasías. Traería entonces grandes ventajas el proferir falsedades, toda vez que éstas, por su propia naturaleza, se desvanecerían a una con las palabras: lo malo es que la naturaleza de las cosas no es así.

Parece, pues, que no nos queda sino demostrar cómo y en qué cosas la costumbre se sirve de la expresión «concepto» (ἐπίνοια), y cómo la Sagrada Escritura ha acogido ese uso.

171 Pues bien: vemos que las cosas que en una primera impresión se presentan de súbito a la mente como simples y únicas, pero que, después de un atento examen, aparecen con

169 Migne, PG 29,521 nt.27.

alguna diversidad y divididas por la mente, se las dice mentalmente divisibles. Por ejemplo, la primera aprehensión atestigua que el cuerpo es simple; mas, en cuanto interviene la razón, lo evidencia como múltiple en color, figura, dureza, magnitud, etc. Asimismo, los objetos que no tienen consistencia en sí, sino que sólo son como ciertas pinturas de la mente y de la fantasía, como son las creaciones de los poetas y de los pintores para conmover a las gentes, se dice también por la costumbre que son objetos de contemplación intelectual.

172 Eunomio, por ignorancia o por malicia, no hace mención de todas esas clases de objetos, y sólo filosofa sobre la percepción de los objetos inconsistentes; y ni aun la naturaleza de ésta expone con veracidad. No dice, en efecto, que signifique algo, ni aun falso, sino que sostiene que el nombre está completamente desprovisto de significado, y que todo su ser se reduce a la sola pronunciación. Pero la verdad es que tan lejos está ese nombre de concepto (ἐπίνοια) de aplicarse tan sólo a las fantasías vanas e inconsistentes, que, después de recibida de la sensibilidad la primera concepción (νόημα), damos el nombre de concepto (ἐπίνοια) a la consideración (ἐπενθύμησιν) más sutil y exacta del objeto: de donde vino la costumbre de llamarla examen, si bien no con toda propiedad. Por ejemplo, el simple concepto (νόημα) del trigo se halla en todos, de suerte que lo reconocemos al punto en cuanto se presenta; pero, en un examen más atento, se afrece a la mente la consideración de muchas cosas, y una gran diversidad de nombres que designan a otras tantas cosas. Así, llamamos trigo ora al fruto, ora a la semilla, ora al alimento: al fruto, como fin o término del proceso del cultivo; a la semilla, como principio del mismo; y al alimento, como idóneo para el crecimiento del cuerpo que lo toma. Cada uno de esos aspectos mencionados es objeto de la consideración de la mente, y no se desvanece con el cese de la pronunciación oral. En una palabra, de cuantas cosas son conocidas por la sensación y presentan diversos aspectos inteligibles, y aparecen como simples en su sujeto, se dice que son objetos de la consideración mental (ἐπίνοια)...

173 ¿Qué de absurdo hay entonces en tomar de esa manera lo que se dice del Dios universal conforme al modo de pensar humano, y, ante todo, esa denominación sobre la cual versa toda la presente disputa? En ninguna parte hallaremos

172 MIGNE, PG 29,522 nt.31.

que el término *ingénito* se tome de otra manera. Llamamos incorruptible e ingénito al Dios universal, imponiéndole esos nombres conforme a sus diversos aspectos. Así, cuando nos ponemos a pensar en los tiempos pretéritos y advertimos que la vida de Dios está más allá de todo principio, lo llamamos *ingénito;* y cuando proyectamos nuestra visión a los siglos venideros, reconociéndolo como infinito e inmenso y carente de todo término, lo llamamos incorruptible. Así, pues, como al carácter de la vida de no tener fin lo llamamos incorruptibilidad, al de carecer de principio lo llamamos ingeneración, considerando con la mente cada uno de ellos.

174 ¿Qué razón, entonces, será suficiente para negar tanto el que pensamos esos dos nombres como el que en ellos se contiene la confesión de lo que en realidad es Dios? Pero Eunomio separa como si fuesen contradictorias e inconciliables entre sí estas dos cosas: el afirmar algo conforme a la manera de pensar humana (con conceptos humanos), y el declarar lo que Dios es.

8. No dejemos pasar inadvertida su simulación de piedad, para la perdición de los que le oyen, al decir que lo que él hace es no caracterizar a Dios con el apelativo de *ingénito* conforme al modo de pensar humano, pero que cumple con el deber más sagrado para con El reconociendo lo que es.

175 ¿Qué palabras serán suficientes para poner de manifiesto lo torcido de esas maniobras? Intenta atemorizar a los espíritus sencillos con la insinuación de que no dan a Dios lo que deben si no confiesan que la ingeneración es su sustancia o esencia; y, en cambio, a su propia impiedad le da el nombre del pago de una deuda, de suerte que parezca que no dice nada de su propia iniciativa, sino que no hace más que cumplir con lo que se le debe a Dios. Más aún, hace saber a los demás que, si ponen el carácter de ingenerado en la sustancia o esencia, quedarán libres de toda pena; pero que, si lo interpretan de otro modo, según el piadoso modo de pensar, entonces incurrirán en una ira implacable, por haber dejado de cumplir el más noble y urgente deber.

176 En vista de ello, tendría yo sumo placer en preguntarle si esa cautela la observa por igual en todas las afirmaciones que se hacen sobre Dios, o sólo cuando se trata de este nombre. Porque, si no quiere hacer ninguna especulación de Dios conforme al modo de pensar humano, por no aparecer

que caracteriza a Dios con categorías humanas, tendrá que reconocer que todo lo que se diga de Dios es por igual sustancia (οὐσία). ¿Cómo, entonces, no será ridículo el decir que el poder creador es (lo mismo que) (su) sustancia (esencia)? ¿O que la providencia o la presciencia es (lo mismo que) sustancia (esencia)? ¿O, en una palabra, que toda acción es (lo mismo que) (su) sustancia (esencia)? Si todos esos términos apuntan a un mismo significado, es absolutamente forzoso que todos ellos sean equivalentes o intercambiables, como sucede en los que tienen muchos nombres, como, por ejemplo, una misma persona se llama Simón, Pedro y Cefas. En consecuencia, el que oiga «inmutabilidad» de Dios, dará en pensar «ingeneración»; y lo mismo, al que oiga que es indivisible, vendrá a las mientes su poder creador. ¿Puede imaginarse algo más absurdo que semejante confusión de quitar a cada nombre su propia significación, enfrentándose con el uso común y con lo que nos enseña el Espíritu?... (PG 29,520C-526E).

177 10. ... No hay ningún nombre que sea capaz de abarcar toda la naturaleza de Dios y de declararla suficientemente; pero muchos y diversos, cada uno con su propia significación, llegan a formar un conocimiento oscuro, sí, y sumamente exiguo si se compara con todo el objeto, pero suficiente para nosotros. De esos nombres que se dicen de Dios, unos enuncian lo que es Dios, otros, lo que no es. Pues de la armonización de esas dos cosas, de la negación de lo que no es, y de la afirmación de lo que es, viene a engendrarse en nosotros un cierto carácter de Dios. Por ejemplo, cuando lo llamamos incorruptible, no hacemos sino decirnos a nosotros mismos o a los que nos oyen: «Guárdate de pensar que Dios está sujeto a corrupción». Y cuando decimos que es invisible: «No pienses que se le pueda ver con los ojos humanos». Y cuando inmortal: «Jamás debes creer que Dios morirá». Pues bien, lo mismo sucede cuando decimos que es ingénito. «No pienses que la existencia de Dios depende de alguna causa o principio». En una palabra, en cada uno de esos juicios se nos previene que, al pensar en Dios, no caigamos en afirmaciones indignas de El. Y así, para que vengamos en conocimiento de la manera peculiar de ser de Dios, unos a otros nos avisamos de no caer, al hablar de Dios, en inconveniencias, para que nadie dé en pensar que Dios es algo corruptible, o visible, o generado. Así, por medio de estos términos prohibitivos viene a realizarse una negación de lo que es ajeno a Dios, por la que nuestra mente

distingue los diversos aspectos y desecha los conceptos de lo que El no es.

178 Por otra parte, llamamos a Dios bueno, y justo, y creador, y juez, etc. Pues bien, así como en el caso anterior aquellos términos significaban cierta reprobación y prohibición de conceptos extraños a Dios, así estos últimos mencionados denotan la posición y existencia de lo que es propio de Dios y de lo que en El puede especularse. Y así, una y otra clase de nombres nos informan, o de la existencia en Dios de lo que en El hay, o de la no existencia de lo que no hay.

179 Por lo que hace al nombre de *ingénito,* significa algo de lo que no hay en Dios; significa, en efecto, que en Dios no hay generación. No vamos a discutir ahora si se ha de decir que eso es privación, o prohibición, o negación, o alguna otra cosa parecida. Pero que el término *ingénito* es significativo de algo que no hay en Dios, creo que ya está suficientemente claro por lo que precede. En cambio, (la) sustancia (οὐσία) no está entre esas cosas que no se hallan en Dios, sino que es el ser mismo de Dios, que sería el colmo de la locura poner en el número de las cosas que no se hallan en Dios. Pues si ella lo estuviese, mucho menos se daría en Dios cualquiera otra cosa de las que de El se dicen. Ahora bien, ya hemos demostrado que el término *ingénito* pertenece a la clase de los que enuncian lo que no hay en Dios: yerra, por tanto, el que piensa que con él se designa a la sustancia (οὐσία)... (PG 29,533C-534D).

CARTA 8

180 ... A los que nos acusan de que ponemos tres dioses, sea ésta la respuesta: confesamos a un Dios uno, no numéricamente, sino en la naturaleza. Pues lo que se dice uno numéricamente, no es uno real y verdaderamente, ni simple por naturaleza, y Dios es reconocido universalmente como simple y carente de composición: por tanto, Dios no es uno numéricamente. Me explicaré: decimos que el mundo es uno, pero no uno en la naturaleza, ni simple. En efecto, lo dividimos en los elementos de que consta, el fuego, el agua, el aire y la tierra. También se llama uno numéricamente al hombre;

180 ARNOU, o.c., p.243ss.

lo llamamos de hecho muchas veces uno, pero no es un ser simple, ya que consta de alma y cuerpo. Asimismo, llamamos uno numéricamente al ángel, pero no uno en la naturaleza, ni simple, ya que entendemos por hipóstasis (ὑποστασις) del ángel a su esencia (οὐσία) con su santidad (ἅγιασμος).

Si, pues, todo lo que es uno numéricamente no es uno en la naturaleza, y lo que es uno en la naturaleza y simple no es uno numéricamente, ¿cómo nos atribuyen el que ponemos número, cuando lo desechamos completamente de esa bienaventurada y espiritual naturaleza? El número es del orden de la cuantidad, y la cuantidad adhiere a la naturaleza corpórea: el número es propio, por tanto, de la naturaleza corpórea. Reconocemos a nuestro Señor como autor de los cuerpos; por eso, todo número designa a aquellos seres a los que les ha cabido en suerte una naturaleza limitada; en cambio, la mónada y la unidad es distintivo de la esencia (οὐσία) simple e infinita... (PG 32,248C).

CARTA 210

181 ... Hay que tener bien clara la idea de que, así como el que no reconoce la comunidad de esencia (οὐσίας) cae en el politeísmo, así el que no admite la propiedad de las hipóstasis se deja arrastrar del error judaico. Conviene, pues, que nuestra mente, como apoyándose en algo que le sirva de base, se ponga a considerar sus propiedades y llegue así a entablar el conocimiento del objeto propuesto. Si no entendemos, en efecto, la paternidad, y no nos enteramos respecto de quién se afirma, ¿cómo podremos obtener el concepto de Dios Padre? No basta el enumerar las diferencias de las personas; hay que confesar, además, que cada persona existe en una verdadera hipóstasis. Pues esa ficción sin hipóstasis de las personas, ni siquiera Sabelio la negó, ya que sostenía que el mismo Dios, siendo uno en cuanto al sujeto, transformándose, según las ocasiones que se presentaban, hablaba unas veces como Padre, otras como Hijo, otras como Espíritu Santo. Este error renuevan ahora los inventores de esta herejía innominada, pues repudian las hipóstasis y rechazan el nombre de Hijo de Dios (PG 32,775B).

181 Quasten, o.c., II p.240.

CARTA 214

182 ... Que hipóstasis (ὑπόστασις) y esencia (οὐσία) no son lo mismo, lo dieron a entender, según pienso, aun nuestros hermanos de Occidente, que, desconfiando de la pobreza de su lengua, expresaron la esencia con nombre tomado de la lengua griega; para que así, caso de haber alguna discrepancia en el pensamiento, se conservase en la clara e inconfusa diversidad de los nombres. Si se me pide que exponga yo brevemente mi parecer, diré que la relación que hay entre οὐσία e ὑπόστασις es la misma que hay entre la esencia (λόγος) común y la particular. Así, cada uno de nosotros, por la razón común de esencia, participa del ser (τοῦ εἶναι), y por sus caracteres propios es tal o cual. Pues así también, en el caso de Dios, la razón (λόγος) de la esencia es común, como la bondad, la divinidad, o cualquiera otra denominación parecida; en cambio, la hipóstasis aparece en la propiedad de la paternidad, o de la filiación, o del poder santificador. Así que, si dicen que las personas no subsisten, semejante doctrina es de por sí absurda. Pero si conceden que existen en verdadera hipóstasis, como lo confiesan, que las expresen numerándolas, para que así, de una parte se preserve la razón de la consustancialidad (ὁμοούσιου) en la unidad de la divinidad, y de otra, quede proclamado el conocimiento piadoso del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo en la perfecta e íntegra hipóstasis de cada uno de los enumerados (PG 32,790 A).

182 Quasten, o.c., II p.239; Grandsire, o.c., p.130-152; Rougier, o.c., p.48-63; 138-81.

SAN GREGORIO NACIANCENO

(329?-390)

OBRAS PRINCIPALES DE INTERÉS FILOSÓFICO: *Discursos teológicos* (379-381); Carta 101 (381); Carta 102 (382); Carta 202 (387).

EDICIONES UTILIZADAS: *Discursos teológicos:* MIGNE, PG 36,25-72; 148-153. Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: E. BELLINI, *Bibliografia su San Gregorio Nazianzeno:* Scuola catt. Suppl. bibliogr. 98 (1970) 165-181; H. LECLERCQ, *Grégoire de Nazianze:* Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit. 12 (1935) 1054-1065; P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Les discours théologiques,* traduits avec introd. et notes (Lyon-Paris 1942); A. BENOIT, *Saint Grégoire de Nazianze. Sa vie, ses oeuvres et son époque:* Nachdr. der Ausg. Marseille-Paris 1886 (Hildesheim-New York 1973); J. DRASEKE, *Neuplatonisches in der Gregorios von Nazianz Trinitätslehre:* Byzant. Zeitsch. 15 (1906) 141-160; A. F. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers,* I (Cammirdge, Mass., 1956) p.189s.370s.396s; R. ARNOU, *Unité numérique et unité de nature dans les Pères après le Concile de Nicée:* Greg. 15 (1934) 242-254; M. RICHARD, *L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'Incarnation:* Mélang. sc. rel. 2 (1945) 29-32; H. LECLERCQ, art. *Grégoire de Nazianze:* Dict. Arch. Chrét. Lit. 6 (1925) 1677-1711; Q. CATAUDELLA, art. *Gregorio Nazianzeno:* Encicl. Catt. (Roma 1949-1954) VI, 1088-1096; J. QUASTEN, *Patrología* II (trad. esp. por I. OÑATIBIA) (Madrid 1962) 247-267.

SEGUNDO DISCURSO TEOLOGICO

183 4. ... Tomemos, pues, como punto de partida esta otra idea: es difícil conocer a Dios; y el expresarlo, imposible, como lo ha enseñado entre los griegos un filósofo que ha hablado de Dios, a mi juicio, no sin cierta intención, para dar, por una parte, la impresión de decir algo difícil, y esquivar, por otra parte, el reproche de expresar lo inexpresable. Por mi parte, pienso que no es posible expresar lo que Dios es, y que es menos posible aún el comprenderlo. Una vez que se ha entendido algo, tal vez resulte fácil entonces el expresarlo, si no suficientemente, al menos de una manera oscura a los que no tengan los oídos o el entendimiento embotados. Por lo demás, el comprender a un ser tan excelso es absolutamente imposible e inviable no sólo a los desidiosos y a los que se

183-190 GALLAY, o.c. Introd., p.V-XXIV.
183 PLATÓN, *Timeo* 28c; GALLAY, o.c., p.34 nt.2; p.35 nt.1.

inclinen hacia la tierra, sino a aquellos que están colocados en elevados puestos y son amigos de Dios, e igualmente a todos los seres mortales, a los que las tinieblas y la espesura de la carne se interponen para el conocimiento de la verdad. Por lo que hace a los seres de un orden superior, los seres espirituales, yo no lo sé, ya que, como se hallan más próximos a Dios y resplandecen con la plenitud de luminosidad, quizás perciban, si no del todo, al menos de una manera más perfecta que nosotros, unos más que otros, según su orden o rango.

184 5. Pero basta ya de esto. La cuestión de que debemos tratar ahora es la siguiente: lo que sobrepasa toda mente y todo pensamiento no es ya tan sólo la paz de Dios, ni todos los premios que están reservados por las divinas promesas a los justos: cosas que ni el ojo puede ver, ni el oído oír, ni la mente captar y barruntar sino en grado muy exiguo, ni tampoco el conocimiento exacto y acabado de las cosas creadas (pues no abrigues la menor duda de que aun de esas cosas no llegas sino a palpar sombras cuando oyes estas palabras de la Escritura: «Contemplaré los cielos, obras de tus manos, y la luna y las estrellas, y la razón firme y estable que en ellas está plasmada», es decir, que ahora en la vida presente no lo ves, pero que alguna vez lo verás). Mucho más que todas esas cosas supera todo conocimiento y comprensión la naturaleza superior a todas ellas, y de la cual recibieron el ser. No quisiera que se entendiese esto que digo como si afirmase que no se puede entender que Dios existe, sino que no se puede entender qué y cómo es: nuestra predicación no está vacía de sentido, ni nuestra fe es vana, ni es eso lo que sostenemos (no sea que tomes pie de nuestra buena e ingenua intención para acusarnos de impiedad y nos ataques diciendo que reconocemos nuestra ignorancia). Pues va mucho de estar persuadido de que algo existe, a conocer lo que eso pueda ser.

185 6. En efecto, que Dios existe, y que es la causa universal y autosuficiente del universo, que lo ha producido y lo conserva, es algo que nos lo enseñan tanto los ojos como la ley natural. Los ojos, al contemplar las cosas visibles, las ven perfectamente estables, y avanzar y moverse, por decirlo así, sin movimiento; y la ley u orden natural nos lleva a descubrir por el raciocinio, por el espectáculo de las cosas bien ordenadas, al autor de ellas. ¿Cómo, en efecto, toda esta mole

184 GALLAY, o.c., p.35 nt.2; p.36 nt.3; p.37 nt.1; MIGNE, o.c., p.32 nt.12.
185 GALLAY, o.c., p.37 nt.2; p.38 nt.1 y 2.

de cosas habría cobrado existencia o subsistiría, si Dios no les hubiese dado el ser y las conserva? Si uno ve una cítara bellamente ornamentada, bien acordada y fabricada, o si oye su sonido, no le vendrá a las mientes más que el que la ha hecho y el citarista, y tras ellos va su pensamiento, aunque por ventura no los conozca de vista. Lo mismo, a nosotros se nos manifiesta con evidencia el autor del universo, y el que le ha impreso el movimiento y lo conserva, aun cuando nuestra mente no alcance a comprenderle. Muy lerdo tiene que ser el que no llegue por sí mismo a eso, y no se percate de que es Dios ese ser cuya imagen o representación nos hemos formado, o la razón nos ha descrito...

186 7. ¿Qué pensarás, en definitiva, que es Dios, si tienes confianza en todos los recursos del raciocinio? ¿A dónde te llevará esta discusión, si la realizas bien, a ti, el gran filósofo, el gran teólogo, que te exaltas hasta las nubes? ¿Dirás que Dios es cuerpo? ¿Cómo, entonces, será inmenso, infinito, sin figura, impalpable, invisible? ¿O es que esos caracteres se hallan también en los cuerpos? Pero eso es el colmo de la audacia: no es ésa la naturaleza de los cuerpos. ¿O dirás que es cuerpo, pero que no tiene esos caracteres? ¡Qué espíritu tan basto!: quieres que la divinidad no tenga nada más que nosotros. Porque, ¿cómo le vamos a adorar, si es limitado? ¿Cómo se librará de constar de elementos, para después disolverse en ellos y aun desaparecer por completo? La composición de elementos trae consigo la lucha, y la lucha, la división, y la división, la desaparición, y ésta es extraña por completo en Dios, el primer ser. Por tanto, nada de división, para que no haya desaparición; ni lucha, para que no haya división; ni composición de elementos, para que no haya lucha; por lo mismo, tampoco hay que atribuir cuerpo a Dios, si no ha de haber en El composición. Y así, remontándose el raciocinio, empalma las postreras ideas con las primeras... (PG 36,30C-34E).

187 9. Por lo dicho, pues, nos es evidente que Dios no es cuerpo. Ni nadie de los varones inspirados por Dios ha dicho jamás eso, ni aprobado, ni es ésa doctrina que se conozca en nuestro redil. No queda, pues, sino pensar que es incorporal. Pero por mucho que digamos que es incorporal, no por eso hemos comprendido con ello y abarcado su naturaleza, como tampoco las denominaciones de ingénito, sin principio,

186 MIGNE, o.c., 34 nt.19.
187 MIGNE, o.c., p.36 nt 32.

inmutable, incorruptible, y todas las demás que se dicen de Dios o en torno a Dios. Pues, ¿qué ganamos en orden a conocer su naturaleza y su manera de subsistir, con saber que no tiene principio, que no experimenta cambio, que no está encerrado dentro de límites?

188 El comprender totalmente lo que es, es tarea que le queda por examinar y determinar al que posee a Dios y es más perfecto en la contemplación. Porque así como no basta decir que es cuerpo, o que ha sido engendrado, para expresar e indicar lo que es sujeto de esas expresiones, sino que hay que decir lo que es en sí, si es que queremos representar completa y suficientemente lo que estamos pensando (pues podría ser hombre, o buey, o caballo eso que declaramos que es corporal, engendrado y corruptible); de la misma manera, el que se empeña en conocer la naturaleza del que es, no se parará en decir lo que no es Dios; es menester que, además de decir lo que no es, diga lo que es; tanto más, que es más fácil el captar un objeto que el excluir uno a uno todos los demás, para así, por la negación de lo que no es, comprenderlo, determinando lo que es. El que dice lo que una cosa no es, silenciando lo que es, viene a hacer lo que el que, preguntado cuánto son 5 por 2, respondiese que no es 2, ni 3, ni 4, ni 20, ni 100, ni 30, ni, en una palabra, ningún número inferior o superior a 10, sin, por lo demás, decir que son 10, ni llevar la mente del que oye a la solución del problema. Pues es mucho más fácil y más expedito el hacer ver lo que una cosa no es, partiendo de lo que es, que el mostrar lo que es partiendo de la exclusión de lo que no es: eso todo el mundo lo ve... (PG 36,36C).

189 16. ... Nosotros, por el contrario, estamos ansiosos por conocer a Dios, y no acepta nuestra razón el que el mundo esté sin jefe ni piloto; después, contemplando las cosas visibles y las que existen desde el principio, no se ha detenido ahí. No es razonable, en efecto, el atribuir el poder supremo a seres que se hallan en igualdad de condiciones en punto a ser sensibles, sino que por medio de ellos se ve conducida a aquel que les es superior y por cuya influencia existen. ¿Quién ha puesto en orden los seres celestes y los terrestres, todo lo que hay en los aires y lo que hay en las aguas? O, más bien, antes que eso, ¿quién ha establecido el cielo, la tierra, el aire y el agua? ¿Quién los mezcló y separó? ¿Qué relación mutua

189 PLATÓN, *Leyes* X 896a-897c; GALLAY, o.c., p.54 nt.2.

es esa que los une, esa cohesión, esa armonía? Aunque proferido por alguien ajeno a nuestra religión, alabo el dicho: «¿Quién es el que mueve a esos seres y los dirige con un impulso perpetuo e irresistible? ¿No será el artesano de todas esas cosas, y el que puso en todas ellas la idea que mueve el universo y lo gobierna? ¿Y quién es ese artesano? ¿No es el que las hizo y les confirió la existencia? Pues, evidentemente, no hay que atribuir ese poder al azar. Pero concedamos por un momento que empezaron a existir por azar. ¿A quién se deberá el orden en que aparecen? Concedamos también, si así place, que eso se deba al azar: ¿quién lo conserva y guarda según la razón que dirigió su creación? ¿El azar, o alguna otra cosa? Es cosa clara que es algo distinto del azar; y eso distinto, ¿quién podrá ser, sino Dios? Así, la razón, que procede de Dios, y que es connatural a todos, y la primera ley innata en nuestras almas, nos ha conducido a Dios a partir de las cosas visibles. Sea, pues, ése un nuevo punto de partida en nuestro estudio.

190 17. Lo que Dios es en su naturaleza y en su sustancia (οὐσία) ningún hombre lo ha descubierto jamás, ni lo descubrirá. Si alguien ha de conseguirlo alguna vez, que lo averigüe y examine quien lo tenga a bien. A mi modesto parecer, llegará a descubrirlo cuando eso que hay de semejante a Dios y divino, quiero decir, nuestro espíritu y razón, se una al Ser con el cual está emparentado, y la imagen llegue a su ejemplar, cuya atracción ahora siente. Esto me parece ser la cifra de toda nuestra filosofía: que «un día nosotros conoceremos como somos conocidos» (1 Cor 13,12). Al presente, todo lo que nos llega no es más que un exiguo arroyo, y como un tenue rayo de una gran lumbrera. De suerte que, si algún hombre ha conocido a Dios, o se dice de él eso, lo ha conocido tan sólo en cuanto que ha aparecido como más iluminado que otro, que no dispuso de una tan gran luz. Y se llamó perfecto su conocimiento, no en sí, sino por relación a las facultades de los demás (PG 36,46D).

QUINTO DISCURSO TEOLOGICO

191 9. Pero, ¿qué es lo que le falta—se dice—al Espíritu (Santo) para ser el Hijo? Pues, si no le falta nada, sería el Hijo.

190 GALLAY, o.c., p.56 nt.1 y 3; MIGNE, o.c., 47 nt.97.
191-199 GALLAY, o.c., p.191 nt.1 y 2; MIGNE, o.c., 149 nt.91 y 92.
191 GALLAY, o.c., p.184 nt.1.

—No le falta nada—respondemos—: a Dios nada le falta. Sino que es la diferencia de manifestación de las tres personas, si me es lícito hablar así, o la diferencia de la relación que hay entre ellas, la que ha dado origen a la diversidad de nombres. Tampoco al Hijo le falta nada para ser el Padre (ya que la filiación no es un defecto), y, sin embargo, no por eso es el Padre. Si no, por la misma razón habría que decir que al Padre le falta algo para ser el Hijo, ya que el Padre no es el Hijo. No es cuestión, pues, de defecto o de inferioridad en la esencia, sino que en las expresiones: *ser ingénito, ser génito,* y *proceder* designamos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo de que estamos hablando; de suerte que queda a salvo la distinción de las tres Personas en la única naturaleza y dignidad de la divinidad. El Hijo no es el Padre (pues no hay más que un Padre), sino lo que es el Padre; ni el Espíritu Santo es el Hijo por proceder de Dios (ya que no hay más que el Hijo unigénito) sino lo que es el Hijo. Los tres son algo uno en cuanto a la divinidad, y ese uno son tres en cuanto a las propiedades; así, ni la unidad es la que sostiene Sabelio, ni la Trinidad es esa pestífera división que ahora se defiende (PG 36,141C).

192 13. Henos aquí ya ante el punto capital de la cuestión; y lamento el que una dificultad ya hace tiempo extinguida y muerta por virtud de la fe, se vea ahora resucitada. No hay más remedio que hacer frente a los charlatanes y no dejarnos vencer por abandono, cuando tenemos con nosotros al Verbo y hemos asumido la defensa del Espíritu Santo. Si hay un Dios, y además un Dios, y un Dios, ¿cómo no son tres dioses? ¿Y cómo no es una pluralidad de principios lo que adoramos? ¿Quiénes son los que hablan así? ¿Los que rayan más alto en punto a impiedad, o los que ocupan en eso el segundo lugar, es decir, los que se puede decir que de alguna manera piensan bien sobre el Hijo? Mi respuesta será, en parte, común para ambos grupos; en parte, especial para estos últimos. ¿Por qué nos llamáis «triteístas», vosotros, que adoráis al Hijo rechazando al Espíritu Santo? ¿No sois vosotros mismos «diteístas»? Porque, si rehusáis el adorar al Hijo único, claramente os colocáis entre los adversarios: ¿cómo, entonces, habíamos de trataros con indulgencia, como a no muertos y extinguidos del todo? Pero, si lo adoráis, y llegan a eso vuestras buenas disposiciones, os preguntamos: ¿cómo os defenderéis, si se os hace, del reproche de que adoráis a dos dioses? Si tenéis a vuestra disposición una respuesta correcta, dadla, y así

nos mostraréis a nosotros el camino para responder por nuestra parte: las mismas razones que a vosotros os servirán para defenderos del reproche de adorar a dos dioses, nos valdrán a nosotros para defendernos de que adoramos a tres. Así habremos ganado la causa, teniendo por abogados a vosotros, que sois los acusadores: ¿hay cosa más gentil?

193 14. ¿Cómo luchar ahora a la vez contra los dos grupos de adversarios? ¿Qué les diremos?

—Para nosotros no hay más que un solo Dios, porque no hay más que una sola divinidad, y a la unidad retornan los que de ella vienen, aunque creemos que son tres (personas). Pues no es el uno más Dios, y el otro menos Dios; ni el uno antes y el otro después; ni están divididos en la voluntad, ni tienen repartido el poderío, ni se encuentra en ellos nada de lo que se da en los seres divididos; sino que, por decirlo en una palabra, la divinidad está sin división en los que son distintos y una como única fusión de la luz en tres soles compenetrados entre sí. Así, cuando consideramos la Divinidad, y la Causa Primera, y el Principado único, es algo uno lo que se nos presenta; mas cuando consideramos aquellos en los que se halla la Divinidad y a los que vienen o salen de esa Causa Primera sin sucesión temporal y con paridad de gloria, son tres los que adoramos.

194 15. Pero, ¿qué?—se nos podrá decir—: ¿no reconocen también los griegos, como lo enseñan sus mayores filósofos, una única Divinidad, y, entre nosotros, los hombres, una única Humanidad, todo el género humano, y, sin embargo, para ellos hay muchos dioses, y no uno solo, y lo mismo muchos hombres?

—Pero en esos casos la comunidad no es algo uno más que por la consideración de la mente, y los individuos están divididos entre sí completamente por el tiempo, sus pasiones y sus facultades. Nosotros no sólo somos seres compuestos, sino opuestos, tanto unos contra otros como a nosotros mismos, que no nos mantenemos idénticos ni siquiera en el espacio de un día, cuánto menos durante toda la vida, sino que estamos sujetos a un continuo flujo y cambio tanto en el cuerpo como en el alma. Y no sé si habrá que decir lo mismo aun de los mismos ángeles y de toda naturaleza superior, inmediatamente después de la Trinidad, aunque siendo, por otra parte, simples, y estando próximos a la Bondad Suprema, se hallan más fijos en su orientación al Bien.

195 17. Por lo que hace a los argumentos con que tratas de destruir esa unidad que nosotros admitimos, no sé si tomarlos como los de uno que se está chanceando, o que habla en serio. ¿Cuál es, en efecto, tu manera de razonar? Las cosas que son de la misma esencia (ὁμοούσια) pueden ser contadas, dices (esto es, pueden ser reunidas en un mismo número); y las que no son de la misma esencia no se pueden contar. Así que vosotros—nos dices—no podéis evitar, conforme a ese principio, el hablar de tres dioses; en cambio, nosotros ni siquiera tenemos peligro de hacerlo, al no decir que tienen la misma esencia. Y así, con una sola palabra te libras de las dificultades y sales vencedor, pero con una victoria bien mísera y funesta para ti: procedes como los que, por miedo a la muerte, se ahorcan. Por no tomarte el trabajo en defender la unicidad de principado, has negado la divinidad, y has puesto en manos de los adversarios lo que pretendían. Por mi parte, yo no traicionaré a aquello que adoro, por mucha molestia que ello me cueste. Por lo demás, no veo de dónde me podría venir tal molestia.

196 18. Las cosas que son de la misma esencia (ὁμοούσια) —dices—pueden contarse, y las que no son de la misma esencia, se designan separadamente. ¿De dónde sabes tú eso? ¿Y de qué doctores o urdidores de fábulas lo has recibido? ¿No sabes que todo número denota la cuantidad de las cosas en cuestión, y no su naturaleza? Por mi parte, yo soy un hombre tan simple, o, por mejor decir, tan ignorante, que llamo tres a aquellas cosas que se distinguen numéricamente, aun cuando sean de naturaleza diferente; y llamo uno, y uno y uno a otras tantas unidades, aun cuando se trate de seres que coinciden en la naturaleza, no fijándome más en las cosas que en su cuantidad, en atención a la cual se hace la numeración... (PG 36, 148Bss).

197 19. Pero para mí—dice—se pueden contar y decirse de ellas que son de la misma esencia, aquellas cosas que se expresan con el mismo nombre: como, por ejemplo, tres hombres, tres dioses, pero no tales o cuales cosas de tales o cuales naturalezas.

—¿Qué respuesta es ésa? La de un hombre que trata de

196-199 ARNOU, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée:* Greg. 15 (1934) 242-254.
196 GALLAY, o.c., p.196 nt.1.

legislar sobre los nombres, y no buscar la verdad. ¡A esa cuenta podré yo también decir que Pedro, Pablo y Juan no son tres, y no tienen la misma naturaleza mientras no se hable de tres Pedros, de tres Pablos, o de tres Juanes! Pues el principio que tú has observado respecto de los nombres de significación general, ese mismo lo reclamamos nosotros, siguiendo tu sofisma, respecto de los nombres de significación particular: obrarías injustamente si no concedes lo que tú mismo has asumido...

198 ¿Y qué te parece del término καρκίνος (cáncer)? ¿No es a la vez un animal, un instrumento y una constelación? ¿Y el término κύων (can)? ¿No es el que anda por la tierra, el del mar, y la constelación del can? ¿No te parece que hablamos de tres καρκίνοι y de tres canes? Evidentemente. ¿Son, por eso, de la misma naturaleza? ¿Quién en su sano juicio osará afirmarlo? ¿Ves cómo con estas réplicas se ha venido abajo toda tu argumentación sobre las condiciones de la numeración de las cosas? Si no siempre las cosas que son de la misma esencia se cuentan necesariamente formando un número, y, por el contrario, las cosas que no tienen la misma esencia se cuentan a veces, conservándose en ambos casos la identidad de nombre, ¿qué te queda de tus teorías?

199 20. Otro punto quiero destacar, tal vez no fuera de propósito y razón: ¿no suman 1 y 1, 2, y no se resuelve 2 en 1 y 1? Evidentemente. Entonces, si, según tú sostienes, son de la misma esencia las cosas que se adicionan, y de distinta esencia aquellas a las que se disocia, ¿qué sucede? Que las mismas cosas son a la vez de la misma esencia y de diferente esencia. Yo me río de ti con tus adiciones y tus sumas, de las que estás tan ufano, como si la naturaleza de las cosas estuviese cifrada en el orden de colocación de las palabras. Pues si fuese eso así, ¿por qué no, conforme a tu manera de pensar, toda vez que la Sagrada Escritura nombra a las mismas cosas ya en un orden, ya en otro, a causa de la común dignidad de la naturaleza, no han de ser también en sí mismas unas veces más nobles, y otras menos? Y la misma observación hago respecto de los términos *Dios* y *Señor,* así como de las preposiciones *de* el cual, *por* el cual y *en* el cual, en las cuales tú tratas de encuadrar a la divinidad, asignando la primera al

198 GALLAY, o.c., p.197 nt.1.
199 GALLAY, o.c., p.200 nt.2.

Padre, la segunda al Hijo, y la tercera al Espíritu Santo. ¿Qué habrías hecho, si cada una de ellas la encontrases atribuida constantemente a cada una de las personas, ya que, aunque todas se aplican indiferentemente a todas ellas—como es claro al que pone diligencia en observarlo—, introduces tú entre ellas tal grado de desigualdad en dignidad y en naturaleza?... (PG 36,153B).

SAN GREGORIO NISENO

(335?-394)

OBRAS PRINCIPALES DE INTERÉS FILOSÓFICO: Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου («*De hominis opificio*» = *De la creación del hombre*) (379?); Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγα (*Oratio catechetica magna*) (385?); Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως (*Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrina*) (380); Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοὶ λόγοι («*Adversus Eunomium*» = *Contra Eunomio*) (380-383); Ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν («*Ex communibus notionibus*» = *De las nociones comunes*) (390?); Πρὸς Ἀβλάβιον, περ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς θεούς («*Ad Adlabium, quod non sint tres dii*» = *A Adlabio, que no hay tres dioses*).

EDICIONES UTILIZADAS: *De la creación del hombre:* MIGNE, PG 44, 125-256; *Del alma y la resurrección:* ibid., 46,11-160; *Contra Eunomio:* ibid., 45,237-1122; *A Adlabio, que no hay tres dioses:* ibid., 45,115-136; *De las nociones comunes:* ibid., 45,175-186. Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: M. M. BERGADÁ, *Contribución bibliográfica para el estudio de Gregorio de Nyssa:* Centro de Est. de Filos. mediev. (Buenos Aires 1970), Stromata 25 (1969) 79-130; M. HARL, *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse:* Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 sept. 1969) (Leiden 1971); M. VAN PARYS, *Un colloque sur Grégoire de Nysse* (Chevetogne 22-26 sept. 1969): Irénikon 42 (1969) 540-546; J. DANIÉLOU, *Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse:* Actes du Colloque de Chevet., p.3-17; ID., *Gregory of Nysse:* Month 25 (1961) 96-105; ID., *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse:* Stud. Patrist. p.159-169; P. GODET, art. *Grégoire de Nysse:* Dict. Théol. Cath., VI c.1847-1852; R. ARNOU, art. *Platonisme:* Dict. Theol. Cath., XII c.2344ss; ÜBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie:* Zw. Teil, p.83-90 (Bibliogr. p.660-661); J. F. CALLAHAN, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology:* Dumbarton Okas Papiers 11 (1958) 29-57; VOLKER, *Die Ontologie Gregor von Nyssa:* Vigil. christ. 9 (1955) 103-128; J. QUASTEN, *Patrologia* II (trad. esp. de I. OÑATIBIA) (Madrid 1962) p.269-310; J. B. SCHOEMANN, *Gregor von Nyssas Theologische Antropologie und Bildtheologie:* Schol. 18 (1943); J. R. BOUCHET, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grégoire de Nysse:* Rev. Thom. 68 (1968) 533-582; J. LAPLACE, *Grégoire de Nysse. La création de l'homme* (Paris 1943).

DE LA CREACION DEL HOMBRE

CAPÍTULO III

La naturaleza del hombre es más estimable que cualquier otra creatura de las que vemos

200 También es una cosa digna de consideración el hecho de que, siendo este mundo nuestro de tales proporciones,

200 J. T. MUCKLE, *The doctrine of Gregory of Nyssa on Man as the Image of God:* Mediaeval Studies 7 (1945) 55-84; M. M. BERGADÁ, *El puesto del*

y concurriendo todas sus partes para constituir un conjunto ordenado, toda la creación no necesitó, por así decirlo, de un poder especial de Dios, sino que al punto surgió respondiendo a su designio. En cambio, a la creación del hombre le precede una deliberación, y el artífice proyecta cómo va a ser la obra. Así, cómo ha de ser el hombre, a qué ejemplar o modelo debe ser semejante, para qué ha de ser creado, de qué facultades ha de ser dotado y sobre quiénes han de tener poder, todas esas cosas las prevé y dispone el Logos, de suerte que el hombre llegue a alcanzar su dignidad propia antes de su nacimiento, antes de tomar posesión de su principado sobre todas las cosas. «Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga poder sobre los peces del mar, y los animales de la tierra, y las aves del cielo, y sobre los cuadrúpedos, y sobre toda la tierra» (Gén 1,26). ¡Cosa admirable! El sol es creado sin que preceda ninguna deliberación y lo mismo el cielo: los dos seres que no tienen igual en la creación. Con una sola palabra surge tal maravilla, sin que se diga de dónde ni cómo han sido hechos. Y el mismo proceder se observa respecto de los otros seres: el éter, los astros, el aire que está entre ellos y nosotros, el mar, la tierra, los animales, las plantas, todas ellas vienen a la existencia con una sola palabra de Dios. Sólo para crear al hombre se dispone ese Creador del universo con cierta reflexión: de suerte que prepara primero la materia de la obra, señala después el ejemplar a cuya imitación se ha de hacer, se propone el fin por el cual ha de crearlo y, por fin, produce a una naturaleza semejante a sí y parecida en sus facultades, que sea apta para la obra proyectada (PG 44,133C-136B).

CAPÍTULO XIV

201 ... Aunque, en lo que llevamos dicho, hayamos sostenido que se dan tres variedades o diferencias en la facultad que tenemos de vivir, de suerte que una es la vida que es capaz de nutrición, pero no siente, y otra, la que se nutre y siente, pero carece de razón, y otra, en fin, la que posee razón

hombre en el cosmos en el «De hominis opificio» de Gregorio de Nysa: Eidos 2 (1970) 46-68.

200-207 L. REBECCHI, *L'antropologia naturale di S. Gregorio Nisseno:* Div. Th. (Pi) 46 (1943) 76-195; 309-341; E. W. MÖLLER, *Gregorii Nysseni doctrina de natura humana* (Halle 1854); G. B. LANDNER, *The philosophical Anthropologie of S. Gregory of Nyssa:* Dumberton Oakt Papers (Cambridge, Mass.), 12 (1958) 59ss.

y es perfecta y se halla difundida por todas las demás facultades y en ellas existe y tiene como la plenitud de la inteligencia, no se debe pensar, por eso, que hay tres almas en el compuesto humano, separadas entre sí por sus propios límites, de suerte que haya que concebir que la naturaleza humana viene a ser un sincretismo de varias almas. La auténtica y perfecta alma es una sola, por naturaleza, la racional, inmaterial, unida o mezclada a la naturaleza material por medio de las sensaciones. En cambio, lo que es del orden material, está sujeto al cambio y a la alteración, y si participa de la potencia psíquica, tendrá el movimiento del crecimiento, y si está privado de ella, su movimiento se resolvería en su propia destrucción. Por eso, no hay sensación o sensibilidad fuera de la naturaleza material, ni se ejerce poder de sentir fuera de la potencia racional (PG 44,176 B-C).

Capítulo XVI

Análisis del texto: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»

202 ... Dios, por su naturaleza, es un bien tan grande cual no se puede pensar; o, mejor dicho, estando más allá de todo bien que se pueda pensar ni imaginar, no creó al ser humano más que porque era bueno. Siendo de esa condición y habiendo tenido tal razón para crear la naturaleza humana, no le comunicó a medias la eficacia o el poder de la bondad, haciéndole don de algo de lo que tenía, y rehusándole lo demás por celos, sino que se mostró dechado perfecto de bondad al hacer de la nada al hombre y colmarle de todos sus dones. Estos son sin cuento, y no se les puede fácilmente enumerar; por eso, como en cifra y compendio, se los declara a todos al decir que el hombre fue hecho a imagen de Dios. Pues eso tanto vale como decir que la naturaleza humana fue llamada por Dios a la participación de todos los bienes. En efecto, si Dios es la plenitud de todos los bienes, el hombre es su imagen: a no dudarlo, en el ser plenitud de todos los bienes, la imagen, conformándose al modelo, se le asemeja-

202 J. T. Muckle, o.c.; R. Gillet. *L'homme, divinisateur cosmique dans la pensée de S. Greg. de Nysse:* Stud. Patr. 6 (1962) 441ss.
202-205 G. L. Ritacco, *Los componentes de la imagen divina en el hombre según el «De hominis opificio» de Gregorio de Nisa:* Patrist. et Madiaev 1 (1975) 49-76.

rá. Y así, se halla en nosotros reproducida la idea de toda belleza, y toda virtud, y toda ciencia, y cuanto se pueda pensar de excelente.

203 Entre otros dones, tenemos el de ser libres de toda necesidad en el obrar y el no estar sujetos a ninguna fuerza natural, siendo dueños de elegir lo que queremos. Pues la virtud es algo no sujeto a imperio alguno, y espontáneo, y lo que es impuesto por la fuerza no puede ser virtud. Cierto; si en todo reproduce la imagen la belleza del ejemplar y no se diferencia en nada, ya no será una semejanza, sino que será un trasunto en todo de él, del cual no se podrá discernir. ¿En qué, entonces—dirás—, podremos apreciar la diferencia que hay entre Dios y la imagen que lo representa?

—En que Dios es increado, y el hombre ha recibido la existencia por creación. Y a esta diferencia fundamental acompañan otros caracteres. Es cosa, en efecto, absolutamente reconocida por todos que la naturaleza increada es inmutable y que, por el contrario, la creada no puede subsistir sin experimentar continuos cambios. Pues el mismo tránsito del no ser al ser es una suerte de movimiento y cambio o mutación del ser al ser, verificado por la divina voluntad... Por lo cual, como el ser increado permanece siempre el mismo, y el creado, en cambio, empezó a existir en virtud de una suerte de cambio o mutación, y tiene una manera de ser afín a ella, por eso el que vio todas las cosas, como dice la profecía, antes de que empezasen a existir, impuso a la imagen la distinción entre macho y hembra, distinción que, como hemos dicho, no apunta al ejemplar divino, sino que tiene afinidad con la naturaleza irracional... Cuando se dice que Dios creó al hombre, pensamos que con lo indefinido del término se designa toda la naturaleza humana. Pues a eso que fue creado no se le impuso el nombre de Adán, como dice la narración en lo que sigue: el nombre que le fue impuesto no es el de este individuo, sino el de lo universal.

204 Por eso, ese término universal de la naturaleza nos lleva a recapacitar en que la providencia divina y su poder abarcó a toda la naturaleza humana en la primera creación. Pues en las cosas hechas por Dios no hay nada que quede

203 E. Ferguson, *God's infinity and man's mutability: perpetual progress according to Gregory of Nyssa:* The Greek Orthodox theol. Review 18 (1973) 59-78; T. di Stefano, *La libertà radicale dell'imagine secondo S. Gregorio di Nissa:* Div. Th. (Pi) 75 (1972) 431-454; J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden 1970).

sin determinar, sino que a cada ser le ha sido señalado por la sabiduría de su hacedor su límite y medida. Así, pues, como cada hombre individual tiene su estructura definida, y podemos discernir el ámbito de su persona, encerrado en su cuerpo, así pienso yo que Dios, con su providencia omnipotente, abarcó en un cuerpo la plenitud de la naturaleza humana, y que eso quieren darnos a entender las palabras: «Hizo Dios al hombre, y lo hizo a su imagen». La imagen de Dios, en efecto, no se puso en una parte de la naturaleza, ni su gracia en uno de los que vemos que pertenecen a ella, sino que tal poder perteneció por igual a todo el género humano.

205 Una señal de ello es que la mente reside por igual en todos: todos tienen la facultad de pensar y de deliberar y están dotados de todos aquellos dones por los cuales es reproducida su imagen de la naturaleza divina. En igual condición se hallan el hombre que fue hecho en la primera creación y el que vendrá a la existencia en la consumación de los tiempos, ya que uno y otro son portadores de la imagen divina. Por eso un solo hombre fue denominado la humanidad en su totalidad, ya que para la potencia de Dios nada hay pretérito ni futuro, sino que con su poder, que se extiende a todo, está en posesión de todo lo que ha de venir como si estuviese ya presente. En conclusión, pues, toda la naturaleza humana, desde los primeros hasta los últimos hombres, es una única y verdadera imagen del que es, y la distinción del sexo masculino y femenino fue algo añadido, según pienso, al final de la obra ya hecha (PG 44,18A-188D).

Capítulo XXVII

206 No hay que pensar, pues, que todo nuestro ser fluye y está sujeto a cambio, pues no hay posibilidad de conocer lo que no tiene ninguna estabilidad. Lo exacto es decir que hay algo en nosotros que es estable, y algo que cambia y varía. Cambia el cuerpo por el crecimiento y la disminución, y las diversas edades de la vida vienen a ser como los vestidos que sucesivamente viste. Por el contrario, la idea permanece siempre la misma, inaccesible a todo cambio, sin

205 M. C. de R. Montero Pacheco, *A dimensão temporal definidora duma antropologia em S. Gregorio de Nyssa et Bergson:* Actas Assembleia in Est. filos. Braga 29-31 out. 1967 (Braga 1969) p.153-164.
206 R. Arnou, *Platonisme:* Dict. Théol. Cath. 12 c.2346.

perder ninguno de los caracteres que le competen por naturaleza, sean las que sean las vicisitudes por las que pase el cuerpo. Hay que exceptuar la alteración que puede sobrevenir a la idea por causa de una enfermedad; pues entonces la deformidad proveniente de la enfermedad viene a ser como una máscara que se apodera de la idea; pero si se la retiramos con el pensamiento, como sucedió con Naamán el sirio (4 Re 5,1ss) y los diez leprosos de que habla el Evangelio, no podrá menos de aparecer en todo su esplendor la idea, una vez liberada, por la salud, de la enfermedad que la velaba (PG 44,225D-227B).

CONTRA EUNOMIO

LIBRO I

207 El primer hombre, y el que de él fue engendrado, alcanzaron la existencia uno y otro de diversa manera: el uno por la unión de sus padres, el otro formado de la tierra, y se les tiene como dos seres distintos, y en la razón de la esencia no se distinguen entre sí, ni se dice que sean dos sustancias sin principio y opuestas entre sí, ni se ha pensado nunca que sean uno los dos, como se hace en esa τετραλογία, hasta el punto de hacer a muchos su propio padre y, a su vez, su propio hijo. Ambos son hombres, éste y aquél, y la razón de la esencia es común a ambos: ambos mortales, ambos racionales, ambos capaces de pensar y de adquirir ciencia. Si, pues, la razón de la naturaleza humana en Adán y Abel no sufre variación por razón del diverso modo de generación, al no inducir ésta ningún cambio de la naturaleza ni en el orden ni en el modo de la existencia, sino que todo permanece igual, como reconocen todos los que piensan bien, sin que lo niegue nadie, de no estar muy necesitado de eléboro, ¿qué fuerza les impulsó a éstos a imaginar en la naturaleza divina semejante conseja? (PG 45,404B-C).

LIBRO III

208 A fin de que veamos con más claridad lo que se nos dice sobre este punto, recorramos de nuevo el estado de la

207, 208 R. Arnou, a.c.; S. González, S. J., *El platonismo de San Gregorio de Nisa:* Greg. 20 (1939) 189-206; R. H. Armstrong, *Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man:* Domin. Stud. 1 (1948) 113-121.

cuestión: el Creador del universo hizo en el principio la naturaleza humana a una con todas las cosas, y, después de ser hecho Adán, instituyó para el género humano la generación que resulta de la unión mutua, diciendo: «Creced y multiplicaos» (Gén 1,28). Habiendo recibido, pues, Abel la existencia por vía de generación, ¿quién que esté en su sano juicio dirá que Adán recibió la existencia no por vía de generación, en el mismo sentido en que se habla de generación humana? Mas el primer hombre tuvo en sí todo el término de la esencia humana, y el que de él fue engendrado es descrito como poseyendo igualmente la razón de esa misma esencia. Si hubiese sido una esencia engendrada diversa de la no engendrada, no se hallaría en ambos la misma razón de esencia; en aquellos cuya esencia es diversa, no se halla la misma razón (definición) de esencia. En consecuencia, como se describe con los mismos caracteres a la esencia de Adán y a la de Abel, por fuerza hay que reconocer que en ambos se da una única esencia y que se presentan como dos individuos distintos de la misma naturaleza. Adán y Abel, en efecto, en la razón de la naturaleza, son dos que son uno; pero en las propiedades que observamos en cada uno de ellos guardan entre sí una distinción inconfundible. Hablando, pues, propiamente, no se ha de decir que Adán engendró una esencia distinta de él, sino, más rigurosamente, que de sí mismo engendró otro él mismo: con el cual fue a la vez producida la razón toda de la esencia generante (PG 45,592C-D).

SOBRE EL ALMA Y LA RESURRECCION, O «MACRINA»

209 MACRINA.—¿Es que te perturba y angustia el miedo de que el alma no dure por siempre, sino que cese de existir ella también cuando se disuelva el cuerpo?

Yo (que todavía no me había recobrado de la enfermedad y del trastorno que me había acarreado) le di una respuesta un tanto audaz e insolente, sin reparar del todo en lo que decía. Le dije que las palabras de Dios se asemejan a unos preceptos y edictos que nos imponen el creer que el alma deberá durar por siempre, pero que no nos ofrecen razones para que aceptemos esa creencia; parece, más bien, que nuestro espíritu servilmente acepta por miedo algo que se le manda, y no que asiente voluntariamente a algo que se le propone. De ahí que sentimos gran pesar por nuestros muertos, al no saber con ciencia plena y cierta si existe tal causa que pueda devolver la vida, y dónde y cómo, o si más bien no se da en parte alguna. Pues la incertidumbre de lo que es la realidad hace igualmente probables a las opiniones contrarias sobre este punto. A muchos les parece una cosa; a otros, otra; y entre los griegos hay pensadores que gozan de gran prestigio en filosofía, que sostienen y defendieron esos extremos.

209-221 M. PELLEGRINO, *Il Platonismo di S. Gregorio Nisseno nel Dialogo intorno all'anima e alla risurrezione:* Riv. Fil. nesc. 30 (1938) 437-474; 437-474; J. P. CAVARNUS, *Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul:* The greek Orth. theol. Rev. (1955) p.135-150; J. C. VAN WINDEN, *Grégoire de Nysse, De anima et resurrectione:* Vig. christ. 7 (1953) 154-256; J. DANIÉLOU, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse:* Vig. christ. 7 (1953) 154-170.

210 MACRINA.—Deja a un lado las vaciedades que oyes a otros, con que el inventor de la mentira ha adobado falsas opiniones con detrimento de la verdad. Tú atiende a esto: que el pensar así sobre el alma no es otra cosa que el dar la espalda a la virtud, y fijarse tan sólo en lo que en la vida presente es agradable y placentero, y el no fomentar la esperanza de la vida que se extiende en siglos infinitos y en la cual brilla y campea únicamente la virtud.

211 GREGORIO.—¿Y cómo podremos llegar a obtener una convicción firme, estable, fija e inmutable de que el alma perdura en la existencia? Pues yo mismo echo de ver que la vida humana carecería de la cosa más hermosa de la vida (es decir, de la virtud) si no llegase a formarse en nosotros una convicción firme y libre de ambigüedades sobre esta materia. ¿Cómo, en efecto, puede existir la virtud en aquellos que están persuadidos de que toda la existencia se cierra en esta vida y no esperan nada después de ella?

212 MACRINA.—Luego tendremos que ponernos a investigar por dónde convendría empezar esta discusión nuestra sobre este punto. Y, si te parece bien, encárgate tú de exponer y defender las opiniones y teorías contrarias. (Pues veo que te gustaría el asumir ese papel).

GREGORIO.—¿No vendrán a decir los que sostienen la opinión contraria, que el cuerpo, por ser compuesto, se disuelve completamente en los elementos de que consta? Ahora bien, una vez disuelta la unión de los elementos del cuerpo, cada uno de ellos tiende a ir, por inclinación y tendencia na-

tural, a su propio lugar, restituyendo a cada uno su propia naturaleza, en virtud de cierta atracción necesaria, lo que le es propio. Así, lo que hay en nosotros de cálido se reunirá de nuevo con lo cálido, y lo que es de tierra, con lo sólido y duro; y lo mismo cada uno de los demás elementos es reducido y vuelve a su semejante. ¿Dónde estará el alma después de esto? Si alguno sostiene que es uno de los elementos, tendrá que conceder necesariamente y asentir que correrá su misma suerte. Pues no hay posibilidad de que se verifique una mezcla de una naturaleza diversa, y si esto sucediere, aparecerá con un aspecto variadísimo, al constar de cualidades opuestas. Ahora bien, lo que es variado no es simple, sino que se presenta como compuesto, y lo que es compuesto es también necesariamente disoluble. Mas la disolución es la corrupción de lo que es compuesto, y lo que se corrompe no es inmortal; de otra suerte, también de la carne se dirá que es inmortal, pues se disuelve en sus elementos. Y si el alma es algo diverso de los elementos, ¿dónde dicta la razón que ella exista, ya que no se la encuentra entre los elementos, al ser de naturaleza diversa de ellos, y no hay ninguna otra cosa en el mundo en la cual puede hallarse el alma de una manera conveniente a su propia naturaleza? Ahora bien, lo que no está en ninguna parte, no existe en absoluto... (PG 46,17A-21A).

213 GREGORIO.—¿Cómo pueden llegar al conocimiento del alma por las manifestaciones que se ven en el cuerpo, aquellos que se dedican a investigar lo oculto por las señales externas?

MACRINA.—La misma alma, acomodándose al célebre precepto, proporciona como idónea y muy capacitada muestra a los que desean conocerse a sí mismos los conocimientos y convicciones sobre ella, a saber, que es una sustancia inmaterial e incorpórea, que obra y se mueve conforme a su naturaleza y que manifiesta sus propias convicciones por medio de los órganos corporales. La disposición de tales órganos perdura después de la muerte en los que han fallecido, pero como no está en ellos ya la fuerza del alma, no ejerce ningún movimiento ni acción. El movimiento se da cuando hay sensibilidad en los órganos, y por medio de la sensibilidad la facultad de pensar mueve, con sus propios impulsos, hacia donde le place, los órganos corporales.

214 GREGORIO.—¿Qué es, pues, el alma? Si es que es posible de alguna manera descubrir su naturaleza, de suerte que podamos así llegar a declarar lo que nos habíamos propuesto.

MACRINA.—Unos la explicaron de una manera; otros, de otra, definiéndola según mejor les parecía. Nuestro sentir sobre ella es éste: el alma es una sustancia producida, viviente, intelectual, que comunica por sí a un cuerpo orgánico y sensible la facultad de vivir y de percibir lo sensible, mientras sea capaz de ello la naturaleza de tal cuerpo. (Y al decir esto, señalaba con la mano al médico que le asistía para atenderla en su enfermedad.) Allí tenemos una prueba de todo lo que vamos diciendo: ¿En virtud de qué, éste, con la aplicación de sus dedos al pulso, oye de alguna manera por el sentido del tacto a la naturaleza que le clama y le comunica sus achaques y enfermedades, y percibe que la enfermedad corporal se origina de cierta tensión y que la dolencia ha tenido su comienzo en tales vísceras, y que el ardor de la fiebre durará tanto? Y de otras cosas se informa por la vista, al observar la figura y aspecto del enfermo, y el deterioro de los miembros...

215 ¿Podría todo esto tener lugar si no estuviese presente en cada instrumento sensorial una fuerza que sólo percibe el alma y es objeto del conocimiento de la inteligencia? ¿De qué nos podría informar la mano si la inteligencia no guiase al tacto en el conocimiento de lo que experimenta? ¿Qué ayuda nos podría prestar el oído separado de la inteligencia, o la vista, o el olfato, o cualquier otro sentido, si se hallase solo? Y lo que es la verdad más cierta, que alguien bien informado en las letras ha bellamente formulado: la mente es la que ve, la mente es la que oye. De no admitirse esto, ¿cómo tú, al mirar al sol como aprendiste del maestro a hacerlo, no dices que tiene las dimensiones que cree el vulgo, sino que supera en grandeza a la tierra en una proporción inmensa?

Una vez que has seguido con tu mente, por lo que podías observar, los movimientos determinados y las distancias e intervalos de tiempo y espacio, y las causas de los eclipses, ¿no dictaminas con seguridad confiada que ello es así?... (PG 46,29B-32B).

214-215 M. B. VON STRITZKY, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa* (Münster 1973); A. WEISWORM, *The Nature of Human Knowledge according to S. Greg. of Nyssa* (Washington 1953).

216 Se pregunta, pues, qué tenemos que pensar que es el alma en su esencia. El que desee saber lo que es, acogiendo sin dudas lo que hemos demostrado de su actividad, podrá conseguirlo con toda facilidad. Si piensa que no es lo que es perceptible por los sentidos, ni color, ni figura, ni la dureza, ni la gravedad, ni la cuantidad, ni lo que se divide en tres dimensiones, ni posición en lugar, ni nada de lo que se aprecia en la materia, conoce que es algo distinto de todas esas cosas.

217 GREGORIO.—Y yo (interrumpiendo) no sé cómo, si quitamos todo eso en su descripción, se pueda evitar que desaparezca y se suprima a la vez con ellos el objeto de que tratamos. Pues no veo a qué puede agarrarse el afán y solicitud por conocer. Siempre en toda investigación y en todo empeño de la inteligencia por inquirir algo, procedemos como palpando el objeto de que se trata, a la manera de unos ciegos que a tientas por las paredes van buscando la puerta, tocamos en todo caso uno de esos puntos dichosos, encontrando o el color, o la figura, o la cuantidad, o algún otro de esos que has enumerado: pero cuando se declara que no es nada de eso, nos vemos reducidos, por nuestra pequeñez de ánimo, a pensar que no es nada absolutamente.

218 MACRINA.—(Y ella, indignada al oírme esto.) ¡Oh, cosa importuna y absurda! ¡A qué extremo de exigüidad de ingenio llega el juicio mezquino que formamos de las cosas! Si suprimimos de la realidad lo que no se percibe por los sentidos, ni siquiera reconocerá, el que así hable, la existencia de la potencia que rige y gobierna al universo, sino que, al oír que la naturaleza divina es incorpórea e informe, pensará con toda lógica que no existe en absoluto. Pero si, en ese caso, la ausencia de esas cosas no trae consigo la no existencia de ese ser, ¿por qué se borra de la existencia la mente humana por la desaparición de esos caracteres corporales?

219 GREGORIO.—Ahora resulta que, por este camino, de un absurdo venimos a colegir otro, pues nuestro razonamiento nos ha traído a pensar que nuestra mente es idéntica a la naturaleza divina, ya que el concepto de ambos lo obtenemos por la supresión de todo lo que se percibe por los sentidos.

220 MACRINA.—No las llames idénticas (pues ésa es una manera impía de hablar), sino, como nos enseña la Sagrada Escritura, di que una es semejante a la otra. Lo que ha sido hecho a imagen de otra cosa, tiene en sí completamente la semejanza del ejemplar: la intelectual, de lo que es inteligente; la incorpórea, de lo que es incorpóreo, y, como ello, carece de toda mole corporal y, asimismo, está libre de toda dimensión. Pero, por lo que hace a la peculiaridad de su naturaleza, es algo diverso. Pues no sería ya imagen si se identificase completamente con ella en todos esos caracteres, sino que en aquellos en que se muestra la naturaleza increada, en esos mismos la creada se presenta; así como en un trozo pequeño de vidrio, cuando le da el sol, se ve todo el sol, no apareciendo en él todas sus proporciones o magnitud, sino en cuanto (en la medida) en que es capaz de reflejarlo la pequeñez del trozo de vidrio, así, en la pequeñez de nuestra naturaleza se reflejan las imágenes de esas propiedades incomprensibles de la divinidad, de suerte que nuestra razón, llevada como de la mano por ellas, ni decaiga ni descarríe en el conocimiento de la naturaleza de la mente si eliminamos en el estudio de la cuestión los caracteres corporales. Ni, por otra parte, vaya a dar en la opinión de que se identifica con la naturaleza infinita e inmortal la que es finita y mortal, sino que piense que su naturaleza es intelectual, ya que es asimismo imagen de una sustancia intelectual, pero sin llegar a afirmar que la imagen es idéntica al ejemplar... (PG 46,40C-44A).

221 No creo que haya podido penetrar en esta cuestión nadie de los que se han puesto a investigarla, ya que presenta muchas dificultades: ¿cómo, por ejemplo, de lo que es estable ha podido surgir lo que está en movimiento, y de lo simple y sin dimensiones lo extenso y compuesto? ¿De la misma suprema naturaleza? Pero no se reconoce ni consta eso, ya que los demás seres se presentan como diversos de ella; habrá que buscarle otro origen. Pero la razón no encuentra nada fuera de la naturaleza divina. Pues aparecería entonces que habría que distinguir dos principios diversos, si se admitiese la existencia de algo extraño a la causa productora, de lo cual hubiera tenido que mendigar la sabiduría del artífice para la acción creadora. Por consiguiente, ya que es una sola la causa de todas las cosas, y las que han sido producidas no son de la misma naturaleza que la suprema sustancia, es error igual por ambas partes el pensar que la creatura emana de la

221 WOLFSON, *The identification of «ex nihilo» with emanation in Gregory of Nyssa*, o.c., p.201-206.

naturaleza divina, y el sostener que todas las cosas surgieron de alguna otra sustancia, pues, o se concebiría a la divinidad con las propiedades de las creaturas, ya que a éstas se las supone de la misma naturaleza que Dios, o se pondrá fuera de Dios, frente a la sustancia divina, una naturaleza material que estará al par de ella, por su carácter de ingenerada en la eternidad, cosa que imaginaron los maniqueos y algunos de los que cultivan la filosofía griega, dándose a semejantes conjeturas y poniendo así por dogma un invento de su imaginación (PG 46,121C-124A).

DE LAS NOCIONES COMUNES

222 Si el nombre «Dios» fuese nombre para designar las personas, al hablar de tres personas, por fuerza hablaríamos de tres dioses; en cambio, si designa la esencia, al confesar que es una la esencia de la Santa Trinidad, con razón glorificamos a un único Dios, ya que el nombre «Dios» es un solo nombre correspondiente a una sola sustancia. Por eso, conforme a la sustancia y al nombre, hay un Dios y no tres... Y como no se divide la esencia en cada una de las personas de suerte que resulten tres esencias correspondientes a las tres personas, es claro que tampoco se dividirá el nombre que significa la esencia en Dios de suerte que sean tres diversos: sino que así como el Padre es sustancia, y el Hijo es sustancia, y el Espíritu (Santo) sustancia, y (sin embargo) no son tres sustancias, así también el Padre es Dios, el Hijo es Dios, y el Espíritu (Santo) es Dios, y (sin embargo) no tres dioses. Pues es un solo y mismo Dios, ya que también la esencia es la misma, aunque cada una de las personas esencia subsistente y Dios; de lo contrario, habría que decir que son tres las esencias: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu (Santo), lo cual va contra toda razón, pues tampoco llamamos a Pedro, a Pablo y a Bernabé tres esencias, sino que diciendo que es una la esencia del Padre y la del Hijo y la del Espíritu (Santo), decimos, consiguientemente, que es un solo Dios, aunque creemos que cada una de las personas es consustancial y Dios... (PG 45,176A-177B).

223 Pero tal vez alguno afirme que decimos que Pedro, Pablo y Bernabé son tres sustancias particulares, es decir, propias, por la manera más propia de hablar, porque, al decir sustancia o esencia particular o propia, no queremos significar otra cosa que lo individual, que es la persona. Pero el nombre «Dios» no designa a las personas, como queda probado. ¿Qué decir, entonces, a esa afirmación de que a Pedro, a Pablo y Bernabé los llamamos tres hombres? No los llamamos así en cuanto que son personas; éstas no se designan con el nombre destinado a significar la esencia común. Ni tampoco la llamada sustancia o esencia particular o propia, ya que ésa es lo mismo que persona. ¿Por qué causa, entonces, los decimos tres hombres, siendo así que poseen una (misma) sustancia o esencia, que designa el nombre de hombre? Si los llamamos así, no es a causa de las personas, ni porque se llame sustancia o esencia particular o propia; hablamos así con una manera de hablar abusiva e impropia, por una costumbre que ha prevalecido por ciertas causas necesarias acerca de la especulación sobre la Santa Trinidad.

222-229 S. González, *El platonismo de San Gregorio de Nisa:* Gregor. 20 (1939) 189-206; A. H. Armstrong, *Platonic Elements in St. Gregory of Nisa's Doctrine of Man:* Dominican Studies (1948) 113-126; H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nissa* (Berkeley 1930).

224 Esas causas son las siguientes: la definición del hombre no siempre se contempla en los mismos individuos o personas. Desaparecidos, en efecto, unos, otros ocupan su puesto, y asimismo, permaneciendo muchas veces los mismos, otros se les añaden, de suerte que se considera o verifica unas veces en éstos, otras veces en aquéllos; ahora en muchos, después en pocos. Y lo mismo en la supresión o pérdida de la vida, o en la procreación de los individuos en los que se considera la definición del hombre, nos vemos precisados a hablar de muchos o de pocos hombres, por variación o alteración de las personas, desplazando al común modo (de hablar) y contra la razón misma de esencia, de manera que las sustancias o esencias vengan a formar el mismo número que las personas. En la Santa Trinidad nada de eso sucede...

225 Asimismo, no todas las personas humanas reciben la existencia de la misma persona, sino que ésta la recibe de ésa, y aquélla, de aquella otra; de suerte que, según el número de los causados, vienen a ser diferentes y varias las causas; eso no tiene lugar en la Santa Trinidad, ya que de la sola e idéntica persona del Padre es generado el Hijo y procede el Espíritu Santo...

226 En consecuencia, nada nos fuerza a decir que las tres personas son dioses, como, en cambio, entre nosotros llamamos

muchos hombres a las muchas personas, por las causas expuestas, y no conforme a la razón, que dicta necesariamente que lo idéntico, en cuanto tal, no puede ser uno y muchos. Pues Pedro, Pablo y Bernabé, en cuanto hombres, son un hombre, y según eso mismo en que son hombre, no pueden ser muchos; pero se los llama muchos hombres abusiva e impropiamente, y lo que se dice abusivamente nunca es preferido por los que piensan bien a lo que se dice en sentido propio. Por tanto, no hay que sostener que en las tres personas de la esencia divina existen tres dioses, en cuanto que son Dios, sino que es uno y el mismo Dios, a causa de la identidad de esencia, que es significada por el nombre «Dios», como hemos dicho... (PG 45,177D-180D).

227 También decimos que Pedro se distingue de Pablo en cuanto que cada uno de ellos tiene su propia hipóstasis, ya que difieren entre sí en ciertas notas que suelen constituir su hipóstasis y no su esencia (οὐσία) como, por ejemplo, la calvicie, la estatura, la paternidad, la filiación y parecidas. Es evidente que no es lo mismo especie e individuo, ni tampoco esencia e hipóstasis; «hipóstasis» al punto remite la mente a pensar si es uno de pelo ensortijado, de ojos azules, padre, hijo y determinaciones parecidas. Llamo especie, es decir, esencia, para discernir si se trata de animal racional, mortal, que relinche o de tal o cual clase; y si no son lo mismo esencia e individuo, que es la hipóstasis, tampoco son lo mismo los nombres que las designan y caracterizan a una y otra. Y si no son lo mismo, tampoco se pueden juntar o identificar en los mismos nombres, sino que unos, con los que se imponen para designar la esencia o sustancia, y otros, con los que sirven para significar el individuo.

228 Tres son, pues, los nombres sometidos a discusión: esencia o sustancia (οὐσία), individuo (ἄτομον), hombre: al de esencia o sustancia asociamos y unimos tales y cuales caracteres, para distinguir, como hemos dicho, las especies que están bajo ella y difieren entre sí esencialmente. A su vez, a la hipóstasis asignamos esos otros caracteres, para distinguir las personas que participan del mismo nombre, es decir, *hipóstasis,* pero que difieren entre sí, no en las notas que designan a la hipóstasis, sino en los llamados «accidentes». ¿Cómo, entonces, quieren asociar tales determinaciones al nombre de «hombres»? Las controversias hay que decidirlas a base de los principios en que se conviene, como, en el caso, es que se está en el orden

de la esencia cuando se tiene a seres que difieren entre sí dentro de ella esencialmente, lo cual no sucede al presente. Pedro y Pablo, en efecto, no difieren en nada en la esencia, pues de ellos se predica «hombre», sino en la subsistencia de la persona. Es, pues, evidente que «hombre» designa lo común de la esencia, y no a la persona particular, por ejemplo, a Pablo o a Bernabé. De ninguna manera, pues, tales notas o caracteres están asociados a «hombre», al menos según la razón que procede científicamente. Y si el uso común de hablar da las espaldas a eso y echa mano de los nombres destinados a la esencia para designar a las personas, ese proceder es completamente ajeno a las reglas que prescribe la ciencia lógica.

229 Pero ¿por qué lanzo invectivas contra el abuso que ha prevalecido en esta materia, sin percatarme de que nosotros, muchas veces, no disponiendo de los términos propios, acudimos a términos impropios para explicar lo que decimos? Quede al menos claro que, si hemos dicho a propósito de Pedro y Pablo expresiones como éstas: «El hombre no difiere de otro hombre, en cuanto hombre, sino en cuanto tal hombre», y: «una sustancia en cuanto sustancia, no difiere de otra sustancia, sino en cuanto tal sustancia», hemos podido usar tales expresiones: si no fuera eso posible, tampoco lo sería lo primero, ya que es evidente que el término «hombre» designa a la esencia. Y si no es lógico asociar a «hombre» las determinaciones de «tal» o «cual», tampoco diremos con propiedad «dos o tres hombres». Ahora bien, si esto se demuestra en el caso del término «hombre», con cuánto mayor propiedad cuadrará a la eterna y divina esencia el que cada hipóstasis se diga tal o cual Dios, y que no se hable de Dios y de Dios, sino que se proclame Dios al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, y que no se enseñe, ni siquiera en el intento del interno pensar, que son tres. Queda, pues, bien firme nuestra exposición de que sostenemos la existencia de un solo Dios autor de todas las cosas, aunque se le contemple en tres personas o hipóstasis, del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo (PG 45,184D-185D).

A ADLABIO, QUE NO HAY TRES DIOSES

230 ¿Por qué, en nuestra manera habitual de hablar, al enumerar uno a uno a los que vemos que participan de una misma naturaleza, usamos el nombre en plural diciendo: «muchos hombres», y no llamamos uno a todos ellos; y, en cambio, cuando se trata de la naturaleza divina, la declaración del

dogma excluye la pluralidad de dioses, contando, por una parte, las hipóstasis, y no admitiendo, por otra, la significación plural?... (PG 45,118C).

231 Habrá, pues, que responder a muchos, como quiera que podamos investigar la verdad en la cuestión propuesta, pues no es ésta sobre cosas frívolas. Decimos, pues, en primer lugar, que es un abuso que ha prevalecido por la costumbre el designar en plural por el nombre de la naturaleza misma a los que no se distinguen en dicha naturaleza, diciendo: «muchos hombres»; tanto valdría como decir: «muchas naturalezas humanas». Que esto es así, se verá claro por lo siguiente: cuando llamamos a uno, no le llamamos por el nombre que designa la naturaleza, no sea que la comunidad del nombre induzca a error, haciendo creer a cada uno de los que lo oyen que se le llama a él al hacerse la llamada no por el nombre propio, sino por el nombre común de la naturaleza. Lo que hacemos es decir el nombre propio que le designa al sujeto en cuestión, distinguiéndolo así del común de los mortales. De suerte que puede haber muchos que hayan participado de la misma naturaleza, digamos, muchos discípulos, o apóstoles o mártires, pero en todos ellos se da el hombre como algo único. Y es que, como ya hemos dicho, «hombre» no es nombre de un singular, sino de la naturaleza común. Pues hombre es Lucas o Esteban, mas no (por eso), si alguien es hombre, va a ser Lucas o Esteban.

232 En cambio, la razón de las hipóstasis recibe su diversificación por las peculiaridades que se aprecian en cada uno, y llegan a formar número. Mas la naturaleza es una única, unida consigo misma (idéntica a sí misma), y es una mónada absolutamente indivisible, que no aumenta por adición alguna, ni disminuye por sustracción, sino que es lo que es siendo algo uno, si bien hace su aparición en la multitud infragmentable, continua, íntegra y perfecta, y sin condividirse con los singulares que la participan. Y así como decimos «plebe», «pueblo», «ejército», «asamblea», en singular y, sin embargo, pensamos cada una de esas cosas como incluyendo una multitud, de la misma manera, hablando rigurosamente, también el hombre debería decirse propiamente uno (solo), aunque los que aparecen como participando de esa naturaleza sean multitud. Así, resultaría mucho más acertado el corregir la costumbre que se nos ha introducido, y no extender el apelativo de multitud al nombre destinado a designar la naturaleza, que no, dejándonos es-

clavizar por ella, transferir al dogma divino el error en ella latente. Pero el corregir una costumbre es muy difícil. ¿Cómo persuadir a uno, en efecto, que no llame muchos hombres a los que aparece que participan de una misma naturaleza? Es cosa ardua en todos los órdenes el mudar una costumbre. Por lo que hace a esta naturaleza que vemos, si no hacemos frente a la costumbre dominante, no sería demasiado grave el error, ya que no se sigue ningún peligro del uso indebido de la terminología; pero, tratándose del dogma divino, no está igualmente exento de peligro, ni es independiente el uso de las palabras. Lo más pequeño no es leve en esta materia (PG 45, 117D-120D).

SAN AGUSTIN

(354-430)

OBRAS PRINCIPALES: *Contra academicos* (386); *De beata vita* (386); *De ordine* (386); *Soliloquia* (387); *De immortalitate animae* (387); *De musica* (387-391); *De quantitate animae* (387-388); *De moribus Ecclesiae catholicae et Manichaeorum* (387-388); *De Genesi contra Manichaeos* (388-390); *De libero arbitrio* (388-395); *De magistro* (389); *De vera religione* (389-391); *De diversis quaestionibus* (389-396); *De utilitate credendi* (391-392); *De duabus animabus contra Manichaeos* (391-392); *Disputatio contra Fortunatum* (391-392); *De fide et symbolo* (393); *De Genesi ad litteram* (393-394); *De doctrina christiana* (396-397); *De catechizandis rudibus* (400); *Confessiones* (397-400); *De fide rerum quae non videntur* (397-400); *De Trinitate* (400-416); *De natura boni contra Manichaeos* (405); *De civitate Dei* (413-426); *De origine animae humanae* (415); *Enarrationes in Psalmos* (391-415); *De anima et eius origine* (420); *Enchiridion ad Laurentium* (421); *De gratia et libero arbitrio* (426-427); *Retractationum libri duo* (426-427); *Opus imperfectum contra Iulianum* (428-429); *Epistolae* (386-430).

BIBLIOGR. GEN.: C. ANDRESEN, *Bibliographia augustiniana*, 2 Aufl. (Darmstadt 1973); E. NEBREDA, C.M.F., *Bibliographia augustiniana* (Romae 1928); E. GILSON, *Bibliographie des principaux travaux relatifs à la philosophie de S. Augustin jusqu'en 1943*, en *Introduction à l'étude de S. Augustin*, 3.ª ed. (Paris 1949) p.325-351; V. CAPÁNAGA, O.R.S.A., *Bibliografía agustiniana*, en *Obras de San Agustín* I, en edición bilingüe (BAC, Madrid 1946) p.277-338; G. KRÜGER, *Neue Augustinlitteratur:* Ein Zeitschr. für Kirchengeschichte, XLIX (1930) 494-501; R. GONZÁLEZ, O.S.A., *Bibliografía agustiniana del Centenario:* Religión y Cultura, XV Centenario de la muerte de San Agustín (El Escorial 1931) p.461-509; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du Centenaire* (430-1930): Rev. néosc. Phil. 34 (1932) 366-387; 35 (1933) 106-126, 230-281; CH. BOYER, S.I., *Bulletin augustinien:* Gregor. 9 (1928) 317-323; 11 (1930) 600-617; 12 (1931) 618-639; *Augustinus* (Litter. Bericht): Schol. 5 (1930) 599-605; M.-D. CHENU, *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes:* Rev. sc. phil. théol. (1930) p.569-581; (1931) p.579-584; P. KREMER, *Saint Augustin, philosophe chrétien.* En lisant les publications du centenaire: La Vie intellect. (1931) p.220-225; M. CUERVO, O.P., *Boletín de literatura agustiniana:* Ciencia tomista (1931) p.208-243; V. CAPÁNAGA, *Boletín agustiniano:* Augustinus 14 (1969) 351-376; V. CAPÁNAGA y J. OROZ RETA, *Boletín agustiniano:* August. 15 (1970) 57-70; 307-322; V. CAPÁNAGA, *Boletín agustiniano:* August. 16 (1971) 185-196; 16 (1971) 399-408; 18 (1973) 68-80; 391-404; 20 (1975) 123-136 y 385-396; F.-J. THONNARD y otros, *Bulletin augustinien pour 1967 et compléments d'années antérieures:* Rév. Étud. august. 15 (1969) 259-377; 14 (1968) 205-230; ID., *Bull. august. pour 1968 et compléments d'années antérieures*, 15 (1969) 259-377; A. C. DE VEER, *Bullet. august. pour 1969 et compléments d'années antérieures*, 16 (1970) 291-399; ID., *Bull. august, pour 1970 et compléments...*, 17 (1971) 329-440; ID., *Bull. august. pour 1971...*, ibid., 18 (1972) 295-372;

ID., *Bull. august. pour 1973...*, ibid., 20 (1974) 323-416; ID., *Bull. august. pour 1974...*, ibid., 21 (1975) 345-442; *Miscellanea agostiniana.* Testi e studi publicati a cura dell'Ordine eremitano de s. Agostino nel XV centenario della morte del santo Dottore, 2 vols. (Roma 1930, 1931); M. C. D'ARCY, *A Monument to St. Augustine* (London 1930, New York 1931); *Sant'Agostino.* Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte, a cura di A. GEMELLI (Milán 1931); *Saint Augustin.* La Vie Spirituelle, 24 (1930); *Aurelius Augustinus:* Die Festschrift des Görresgesellschaft zum 1.500 Todestage des heil. Augustinus, herausg. v. M. GRABMANN und J. MAUSBACH (Köln 1930); Mélanges augustiniennes (1930); Rev. de Phil. (1930); *Mélanges augustiniennes*, publiées *à l'occasion du XV Centenaire de Saint Augustin* (Paris 1931); *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae*, Academia Romana S. Thomas Aquin., recurrente XV Centenario anno a felici transitu s. Augustini (Taurini-Romae 1931); *Augustinus magister*, Congrès international augustinien, Paris 21-24 sept. 1954, 3 vols.; *Étud. august.* 1954; *La Ciudad de Dios*, n.º extraordinario en el XVI Centenario del nacimiento de S. Agustín, vol.167 (1954) I y II; D. LENFANT, *Concordantiae augustiniannae, sive collectio omnium Sententiarum quae sparsim in omnibus sancti Augustini operibus inveniuntur*, 2 vols. (Parisiis 1656-1665; E. PORTALIÉ, art. *Augustin (saint):* Dict. Théol. Cath. 1 (1909) c.2268-2472; J. MARTIN, *Saint Augustin*, 2.ª ed. (Paris 1923); E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin:* Ét. phil. méd. XI, 3.ª ed. (Paris 1949) (Bibliogr., p.325-351); ID., *Porquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin:* Arch. d'Hist. doctr. litt. du Moyen Age (1926-1927) p.71-85; ID., *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin:* Acta hebdom. august. thom. (Romae 1930) p.75-87; ID., *Recherches augustiniennes*, 2 vols. (Paris 1962); F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin* (Paris 1947) (Bibliogr. p.295-303); ID., *Contemplation et raison d'après S. Augustin:* Mélang. august. (Paris 1931) p.1-50; o Rev. de Phil. 30 (1930) 331-381; ID., *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Bruges-Paris 1951); ID., *La contemplation augustinienne* (Paris 1927); A. C. VEGA, O.S.A., *Introducción general a la Filosofía de San Agustín*, en *Obras de San Agustín* II (BAC, Madrid 1946) p.11-234 (Bibliogr., p.235-245); R. JOLIVET y otros, *Études sur saint Augustin:* Arch. Phil. 7 (1930) cah.2, p.1-272; P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (Paris 1918) (cf. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* p.330); CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (Paris 1920), 2.ª ed. (Paris 1941); ID., *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de saint Augustin* (Paris 1920); ID., *Essai sur la doctrine de saint Augustin:* Arch. Phil. (1932); o: Gregor. 8 (1927), y Arch. Phil. 7 (1930), cah.2; ID., *Philosophie et théologie chez saint Augustin:* Mélang. august. p.173-188, o Rev. de Phil. (1930) 817-830; ID., *Sant'Agostino* (Milán 1946) esp. p.241-252; Bibliogr., p. 253-260; ID., *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne:* Greg. 27 (1946) 128ss; ID., *San Agustín y el existencialismo:* Sapientia 2 (1947) 149-152; R. JOLIVET, *Le problème du mal chez saint Augustin:* Arch. Phil. 6 (1930) cah.2; ID., *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien* (Paris 1932); ID., *La doctrine augustinienne de l'Illumination:* Mélang. august. (Paris 1931); ID., *Dieu, soleil des esprits* (Paris 1933) (refundición del anterior); F.-J. THONNARD, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, nouv. éd. (Paris 1941) p.198-257; P. MUÑOZ VEGA, S.J., *Introducción a la síntesis de S. Agustín* (Roma 1945); M.-F. SCIACCA, *San Agustín* (Barcelona 1955); J. MARITAIN, *De la sagesse*

augustinienne: Mélang. august. (Paris 1931) p.385-411; P. MONTANARI, *Saggio di Filosofia agostiniana. I massimi problemi* (Turin 1931); B. ROMEYER, *Trois problèmes de philosophie augustinienne. A propos d'un livre récent* (E. GILSON, *Introduct. à l'étude de s. Augustin:* Arch. Phil. 7 (1930) cah.2 p.200-243; ID., *En quel sens saint Augustin est-il philosophe?:* Doctor communis (1950) I p.89ss.; J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de San Agustín* (Barcelona 1972) (Bibliogr., p.147-150); ID., *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de San Agustín:* Pens. 28 (1972) 165-191; ID., *La formación o iluminación en la metafísica de San Agustín:* Espíritu 20 (1971) 134-149; H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1958); A. VERGEZ, *San Agustín y la filosofía cristiana:* Augustinus 19 (1974) 3-19; M. T. ANTONELLI, *Aspetti agostiniani del problema del filosofare:* Augustinus magister p.335-346; A. MUÑOZ ALONSO, *Concepto agustiniano de filosofía según la «Ciudad de Dios»:* La ciudad de Dios 167 I (1954) 153-168; ST. KOWALCZYK, *L'argument axiologique dans la philosophie de St. Augustin:* Est. agust. 5 (1970) 51-59; ID., *La idea de Dios en el pensamiento agustiniano:* Augustinus 20 (1975) 225-252; P. LOPE CILLERUELO, *¿Quién es Dios?:* Est. agustiniano 8 (1973) 271-296; ID., *La prueba agustiniana de la existencia de Dios:* Est. agust. 4 (1969) 239-273; ID., *La «memoria Dei» según San Agustín:* Augustinus magister, I, p.499-509; V. LOSSKY, *Éléments de «théologie negative» chez saint Augustin:* Augustinus magister, I p.575-581; M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des heil. Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartbedeuntung* (Köln 1929; Darmstadt 1967); J. F. VÉRICAT NÚÑEZ, *La idea de creación según San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 19-34; 151-168; 281-305; 385-400; J. MORÁN, *Síntesis del pensamiento agustiniano en torno a la existencia de Dios:* Augustinus 5 (1960) 227-254; J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin, Temps et histoire* (Paris 1956); R. GILLET, *Temps et exemplarisme chez saint Augustin:* Augustinus magister, II p.933-941; L. BAURAIN, *Le temps d'après Saint Augustin:* Rev. august. (1902) p.183-193; J. M. BRADY, *St. Augustine's theory of seminals raisons:* New Scholast. 38 (1964) 141-158; H. IZUMU, *The notion of mutabilitas in Augustin's philosophy:* Studies on Mediaeval Thought 4 (1961) 102-121; L. REY ALTUNA, *¿Qué es lo bello? Introducción a la Estética de S. Agustín* (Madrid 1945); J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin 1931; 2 Aufl., Leiden 1960); L. S. KEELER, *Augustini doctrina de cognitione.* Text. sel. et notis *instructi, Pont. Univ. Greg. Textus et Documenta,* series phil. 11, 2.ª ed. (Romae 1945); J. MORÁN, *Enchiridion cognitionis secundum D. Augustinum* (Madrid 1960); A. ARÓSTEGUI, *Los grados del saber según San Agustín:* Giorn. di metaf. 23 (1968) 246-258; L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du «Je pense, donc je suis»* (Paris 1920); V. WARNACH, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus:* Augustinus magister, I p.429-449; R. ALLERS, *Illumination et vérités éternelles. Une étude sur l'a priori augustinien:* August. magister, I p.477-490; ID., *St. Augustine's Doctrine of Illumination:* Francisc. Studies 12 (1952) 27ss; J. GONZÁLEZ-QUEVEDO, *Ideas innatas e iluminación divina:* Miscelánea Comillas 17 (1952) 1-66; ID., *La iluminación agustiniana:* Pensam. 11 (1955) 5-28; H. SOMMERS, *Image de Dieu et illumination divine:* August. magister, I p.451-462; F. KÖRNER, *Abstraktion oder Illumination? Das Ontologische Problem des augustinischen Sinneserkenntnis:* Recherch. august. 2 (1962) 81-109: CH. COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin:* August. magister, I p.543-550; R. FLÓREZ, *Puntos para una antropología agustiniana:* ibid., p.551-557; V. CAPÁNAGA, *El hombre-abismo según San Agustín:* Augustinus 20 (1975) 225-252; M. FERRAZ, *De la psychologie de saint Augustin* (Paris 1869); E. SEIJAS, *Estudios psicológicos sobre San Agustín:* La Ciudad de Dios 116 (1921) 202-219; 134 (1923) 195-205.254-263; P. DELHAYE, *Saint Augustin et les valeurs humains:* Mélang. sc. rélig. 12 (1955) 121-138; ST. KOWALCZYK, *La conception de l'homme chez saint Augustin:* Giorn. di metaf. 27 (1972) 199-211; A. ARÓSTEGUI, *La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias:* Rev. de Fil. 9 (1952) 43-64; R. FLÓREZ, *Muerte e inmortalidad en San Agustín:* La Ciudad de Dios 174 (1961) 449-482; F.-J. THONNARD, *La notion de liberté en philosophie augustinienne:* Rev. des étud. august. 16 (1976) 243-270; K. WINKLER, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ:* August. magister p.511-519; T. RODRÍGUEZ NEIRA, *Sentido gnoseológico de la memoria:* Est. agustin. (1971) p.371-407; J. MAUSBACH, *Die Ethik des heil. Augustinus,* 2 vols. (Freiburg i. Br. 1909) 2 Aufl. 1929; B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de saint Augustin* (Paris 1925); G. ARMAS, *La moral de San Agustín* (Madrid 1956); N. HARTMANN, *Ordo amoris, Zur augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen:* Wissenschaft und Weisheit 18 (1955) 1-23.108-121; TH. DEMAN, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin* (Paris 1957).

CONTRA LOS ACADEMICOS

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, III, Obras filosóficas: *Contra los Académicos...,* versión, introd. y notas de V. CAPÁNAGA, O.R.S.A. (BAC, Madrid 1947).

BIBLIOGR. GEN.: CAPÁNAGA, *Introducción,* en o.c., p.3-59; P. KNÖLL, *S. Aurelii Augustini «Contra Academicos» libri tres...* recensuit..., Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) XLXIII (Vindobonae Lipsiae 1922); R. JOLIVET, *Oeuvres philosophiques de S. Augustin. Dialogues philosophiques:* I, Problèmes fondamentaux: «Contra Academicos», «De beata vita», «De ordine», trad. introd. et notes (Paris 1939); CH. BOYER, S.J., *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin,* Appendice II, Analyse des Dialogues composés par Saint Augustin à Cassiciacum, «Contra Academicos», nouv. éd. (Rome 1953) p.183-189; 18; 24-26; ID., *L'idée de vérité...,* p.12-46; A. GUZZO, *Agostino dal «Contra Academicos» al «De vera religione»* (Firenze 1925); J. O'MEARA, *St. Augustine against Academicos* (Westminster 1950); C. THIACOURT, *Les Académiques de Cicéron et le «Contra Academicos» de S. Augustin:* Mélanges Boisser (Paris 1903) p.425-435; D. OHLMANN, *De Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis* (Argentorati 1897); D. GENTILI, *Opere di Sant' Agostino Dialoghi* (Roma 1974), Introd., p.VII-LIII; J. HEIL, *Augustine's Attach on Skepticism; the Contra Academicos:* Harward theol. Rev. 65 (1972) 99-116.

LIBRO I

De la verdad y de la bienaventuranza

Capítulo I

Ocasión de la disputa

233 Aquí vive conmigo, muy enfrascado en el estudio, nuestro Licencio, que, dejando las seducciones y pasatiempos de su edad, se ha consagrado tan de lleno a la filosofía, que me atrevo sin temeridad a proponerlo como modelo a su padre. Es la filosofía, en efecto, tal, que ninguna edad pueda quejarse de ser excluida de su seno; y para estimularte a poseerla y a abrevar en ella con más avidez, aunque ya conozco bien tu sed, he querido enviarte, digámoslo así, este sorbo; te ruego no frustres la esperanza que abrigo de que te será muy agradable y, por decirlo así, estimulante. Te he mandado redactada la discusión que tuvieron entre sí Trigecio y Licencio. Pues habiéndosenos llevado al primero la milicia por algún tiempo, como para vencer el fastidio del estudio de las disciplinas, nos lo devolvió con una ardentísima pasión y voracidad de las grandes y nobles artes.

Pasados, pues, muy pocos días, después de comenzar nuestra vida de campo, cuando, al exhortarlos y animarlos a los estudios, los vi tan dispuestos y sumamente ansiosos, más de lo que yo había deseado, quise probar sus fuerzas, teniendo en cuenta su edad; me animó sobre todo el ver que el *Hortensio*, de Cicerón, los había ganado en gran parte para la filosofía.

Sirviéndonos, pues, de un estenógrafo, para que el viento no arrebatara nuestro trabajo, no permití que pereciera nada. Así, pues, en este libro verás las cuestiones y opiniones sostenidas por ellos y aun mis palabras y las de Alipio.

Capítulo II

Felicidad y conocimiento

234 Habiéndonos, pues, reunido todos en un lugar para esto por consejo mío, donde me pareció oportuno, les dije:

233-257 Capánaga, Introd., en o.c., p.2-6; 3; Cayré, o.c., p.97-99.
233 Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*... p.160, 25; Lejard, o.c., p.31.
234 Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*... p. 138; Lejard, o.c., p.38.43.

—¿Acaso dudáis de que nos conviene conocer la verdad?

—De ningún modo—dijo Trigecio.

Los demás dieron señales de aprobación.

—Y si—les dije yo—aun sin poseer la verdad podemos ser felices, ¿creéis que será necesario su conocimiento?

Aquí intervino Alipio diciendo:

—En esta cuestión asumo yo con más seguridad el papel de árbitro, pues, teniendo el viaje dispuesto para ir a la ciudad, conviene sea relevado en el oficio de tomar parte en la discusión; además, más fácilmente puedo delegar en otro mis funciones de juez que las de abogado de una de las partes. No esperéis, pues, mi intervención en favor de ninguna de ellas.

Accedieron todos a lo que pedía, y después que yo repetí mi proposición, dijo Trigecio:

—Ciertamente, bienaventurados queremos ser; y si podemos serlo sin la verdad, podemos también dispensarnos de buscarla.

—¿Y qué os parece esto mismo?—añadí yo—. ¿Creéis que podemos ser dichosos aun sin hallar la verdad?

—Sí podemos, con tal de buscarla—respondió entonces Licencio.

Habiendo yo aquí pedido por señas el parecer de los otros, dijo Navigio:

—Me hace fuerza la opinión de Licencio. Pues tal vez puede consistir la bienaventuranza en esto mismo, en vivir buscando la verdad.

—Define, pues—le rogó Trigecio—, la vida feliz, para colegir de ahí la respuesta conveniente.

—¿Qué piensas—dije yo—que es vivir felizmente, sino vivir conforme a lo mejor que hay en el hombre?

—No quiero ser ligero en mis palabras—replicó él—; mas paréceme que debes declarar qué es lo mejor que hay en el hombre.

—¿Quién dudó jamás—le repuse yo—que lo más noble del hombre es aquella porción del ánimo a cuyo dominio conviene que se sometan todas las demás que hay en él? Y esa porción, para que no me pidas nuevas definiciones, puede llamarse *mente* o *razón*. Si no te place esta opinión, mira tú a ver cómo defines la vida feliz o la porción más excelente del hombre.

—Estoy conforme con ella—dijo él.

235 —Luego—les dije yo—para volver a nuestro propó-

235 Capánaga, o.c., p.192 nt.3.

sito, ¿te parece que sin hallar la verdad, con sólo buscarla, puede vivir uno dichosamente?

—Mantengo mi sentencia—dijo él—; de ningún modo me parece.

—A mí—afirmó Licencio—, absolutamente me parece que sí, pues nuestros mayores, a los cuales la tradición presenta como sabios y dichosos, vivieron bien y felizmente sólo por haber investigado la verdad.

—Os agradezco—les dije yo—que, juntamente con Alipio, me hayáis hecho vuestro árbitro, porque os confieso comenzaba ya a envidiarle. Así, pues, como a una de las partes le parece que para la vida dichosa le basta la investigación de la verdad, y a la otra, que para lograr la dicha se requiere la posesión de la misma, y Navigio hace poco ha querido ponerse de tu parte, Licencio, con gran curiosidad espero cómo defendéis vuestras opiniones. Se trata de un cuestión muy importante, digna de la más escrupulosa discusión.

—Si el tema es grande—advirtió Licencio—, requiere también grandes ingenios.

—No busques—le contesté yo—, sobre todo en esta casa de campo, lo que es difícil hallar en todas partes; más bien explica tú el porqué de tu opinión, que sin duda has proferido después de reflexionar, y los fundamentos en que descansa, pues aun los pequeños se engrandecen en la discusión de los grandes problemas.

Capítulo III

Una objeción

236 —Pues veo—dijo él—que quieres a todo trance vernos envueltos en la discusión, sin duda buscando nuestra utilidad, dime tú por qué no puede ser dichoso quien busca la verdad, aun sin hallarla.

—Porque el hombre feliz—dijo Trigecio—ha de ser perfecto sabio en todas las cosas. Ahora bien: el que busca, todavía no es perfecto. No veo, pues, cómo puede ser feliz.

—¿Tiene para ti valor—respondió el otro—la autoridad de los antiguos?

—No la de todos.

—¿La de quiénes admites?

—La de los que fueron sabios.

236 Boyer, *L'idée de vérité...* p.16; Lejard, o.c., p.43.

—¿Te parece sabio Carnéades?

—Yo no soy griego; no sé quién fue ese Carnéades.

—Pues entonces—insistió Licencio—, ¿qué piensas de nuestro Cicerón?

Después de un rato de silencio, dijo Trigecio:

—Fue un sabio.

—¿Luego su opinión tiene para ti alguna fuerza en esta materia?

—Ciertamente.

—Escucha, pues, su manera de pensar, pues creo que la has olvidado. Creyó nuestro Cicerón que es feliz el investigador de la verdad, aunque no pueda llegar a su posesión.

—¿Dónde Cicerón ha dicho eso?

—¿Quién ignora que afirmó con insistencia que nada puede ser percibido por el hombre, y que al sabio sólo le resta la rebusca diligentísima de la verdad, porque si diera asenso a cosas inciertas, aun siendo verdaderas por casualidad, no podría verse libre de error, siendo ésta la falta principal del sabio? Por lo cual, si se ha de creer que el sabio es necesariamente dichoso, y, por otra parte, la sola investigación de la verdad es el empleo más noble de la sabiduría, ¿a qué dudar de que la vida dichosa puede resultar de la simple investigación de la verdad?

237 Entonces dijo Trigecio:

—¿Es lícito volver a las afirmaciones hechas a la ligera?

—Sólo niegan esa licencia—intervine yo aquí—los que disputan movidos no por el deseo de hallar la verdad, sino por una pueril jactancia de ingenio. Así, pues, aquí conmigo, sobre todo atendiendo a que estáis en la época de la formación y educación, no sólo se os concede eso, sino que os impongo como un mandato la conveniencia de volver a discurrir afirmaciones lanzadas con poca cautela.

—Tengo por un gran progreso en la filosofía—dijo Licencio—menospreciar el triunfo en una discusión por el hallazgo de lo justo y verdadero. Así que con mil amores me someto a tu indicación y autorizo a Trigecio—pues ésta es cosa que me toca a mí—repasar las aserciones que le parezca haber emitido temerariamente.

Y después de retirarse, dijo Licencio:

—Puedes retractar lo que afirmaste a la ligera.

—Concedí temerariamente que Cicerón fuera un sabio.

237 Boyer, *Sant'Agostino* p.225.

—¡Ah! Pero ¿no fue sabio Cicerón, cuando él introdujo y elevó a su perfección la filosofía entre los romanos?

—Aun concediéndote que fuera un sabio, estoy lejos de aprobar todas sus opiniones.

—Pues tendrás que refutar otras muchas de sus ideas para no parecer imprudente al rechazar ésta.

—¿Y si estoy dispuesto a probar que fue éste el único flaco de su pensamiento? Lo que te interesa, yo creo, es que peses las razones que daré para demostrar mi aserto.

—Adelante, pues. ¿Cómo osaré yo afrontarme con el que se declara adversario de Cicerón?

238 —Quiero que adviertas, me dijo aquí Trigecio, tú que eres nuestro juez, cómo has definido más arriba la vida dichosa; porque dijiste que es bienaventurado el que vive conforme a la porción del ánimo, que conviene impere a las demás. Y tú, Licencio, has de concederme ahora (pues ya en nombre de la libertad, que la misma filosofía nos promete dar, he sacudido el yugo de la autoridad) que el investigador de la verdad todavía no es perfecto.

Después de una larga pausa, respondió Licencio:

—No te lo concedo.

—¿Por qué? Explícate, a ver. Soy todo oídos y anhelo por escuchar cómo un hombre puede ser perfecto faltándole la verdad.

—El que no llegó al fin—replicó el otro—confieso que no es perfecto aún. Pero aquella verdad sólo Dios creo que la posee, o quizá también las almas de los hombres, después de abandonar el cuerpo, es decir, esta tenebrosa cárcel. Pero el fin del hombre es indagar la verdad como se debe: buscamos al hombre perfecto, pero hombre siempre.

—Luego el hombre no puede alcanzar la dicha—dijo Trigecio—. ¿Y cómo puede ser dichoso sin lograr lo que tan ardientemente desea? Pero no; el hombre puede ser feliz, porque puede vivir conforme a aquella porción imperial del ánimo, a que todo lo demás debe subordinarse. Luego puede hallar la verdad. Y si no, repliéguese sobre sí mismo y renuncie al ideal de la verdad, para que, al no poder conseguirlo, no sea necesariamente desdichado.

—Pues ésa es cabalmente—repuso Licencio—la bienaventuranza del hombre: buscar bien la verdad; eso es llegar al fin, más allá del cual no puede pasarse. Luego el que con menos ardor de lo que conviene investiga la verdad, no alcanza el fin del hombre; mas quien se consagra a su búsqueda según sus fuerzas y deber, aun sin dar con ella, es feliz, pues hace cuanto debe según su condición natural. Y si no la descubre, es defecto de la naturaleza.

Finalmente, como todo hombre por necesidad es feliz o desgraciado, ¿no raya en locura el decir que es infeliz el hombre que día y noche se dedica a la investigación de la verdad? Luego será dichoso.

Además, tu misma definición, según yo entiendo, me favorece grandemente, pues si es bienaventurado, como lo es, quien vive según la porción espiritual, que debe reinar sobre todo lo demás, y esa porción se llama razón, te pregunto: ¿No vive según razón quien busca bien la verdad? Y si es absurdo negarlo, ¿por qué no llamar feliz al hombre por la sola investigación de la verdad?

Capítulo IV

Qué es el error

239 —Yo creo—respondió Trigecio—que el que yerra ni vive según la razón ni es dichoso totalmente. Es así que yerra el que siempre busca y nunca halla. Luego tú tienes que demostrar una de estas dos cosas: o que errando se puede ser feliz, o que el que siempre investiga la verdad, sin hallarla, no yerra.

—El hombre feliz no puede errar—respondió el otro.

Y después de largo silencio añadió:

—Mas tampoco yerra el que busca, pues para no errar indaga con muy buen método.

—Cierto que para no errar—replicó Trigecio—se dedica a la investigación; pero como no alcanza lo que busca, no se salva del error. Así tú has querido hacer hincapié en que ese hombre no quiere engañarse, como si ninguno errase contra su voluntad, o como si errase alguien de otro modo que contra su voluntad.

Entonces yo, al ver su vacilación en responder, les dije:

—Tenéis que definir el error, pues más fácilmente veréis sus límites después de penetrar en su esencia.

—Yo—dijo Licencio—soy inepto para las definiciones, aunque es más fácil definir el error que acabar con él.

—Ya lo definiré, pues, yo—respondió el otro—; me será fácil hacerlo, no por la agudeza de mi ingenio, sino por la exce-

lencia de la causa, porque errar es andar siempre buscando, sin atinar en lo que se busca.

—Si yo pudiera—dijo Licencio—refutar fácilmente tu definición, ha tiempo que no hubiera faltado a mi causa. Mas, o porque el tema es de suyo muy arduo, o a mí se me antoja que lo es, yo os ruego aplacéis la cuestión para mañana, pues, a pesar de mi diligencia y esfuerzo reflexivo, no atino hoy en la respuesta conveniente.

Como me pareció atendible la súplica, sin oposición de nadie, nos levantamos a pasear. Y mientras nosotros conversábamos de mil asuntos, Licencio siguió pensativo. Mas al fin, viendo que era en vano, soltó riendas a su ánimo, y vino a mezclarse con nosotros. Después, a la caída de la tarde, se reanimó entre ellos la discusión; pero yo les frené y les convencí que la dejasen para el siguiente día. De allí nos fuimos a los baños.

Segunda disputa

240 Al siguiente día, estando todos sentados, les dije:

—Reanudemos la cuestión de ayer.

—Aplazamos la discusión—dijo entonces Licencio—, si no me engaño, a ruego mío, por parecerme muy dificultosa la definición del error.

—En eso no yerras ciertamente—le observé yo—; y ojalá que esto sea un buen augurio para lo que falta.

—Escucha, pues—dijo él—, lo que ayer te hubiera expuesto, a no haberme interrumpido. El error, creo yo, consiste en la aprobación de lo falso por verdadero; y en este escollo no da el que juzga que ha de buscarse siempre la verdad, pues no puede aprobar cosa falsa el que no aprueba nada; luego es imposible que yerre. Y dichoso puede serlo fácilmente, pues para no ir más lejos, si a nosotros se nos permitiera siempre vivir tal como vivimos ayer, no se me ocurre ninguna razón para no tenernos por felices. Pues vivimos con una gran tranquilidad espiritual, guardando libre nuestra alma de toda mancha de cuerpo, muy lejos del incendio de las pasiones, consagrados, según la posibilidad humana, al esfuerzo reflexivo de la razón, esto es, viviendo según la divina porción del ánimo, en que convinimos por definición ayer consistía la vida dichosa; y según creo, buscamos la verdad, sin llegar a su hallazgo. Luego la sola investigación de la verdad, prescindiendo de su alcance, puede compaginarse con la felicidad del hombre. Advierte, pues, con qué facilidad, sólo con observaciones corrientes, queda refutada tu definición. Porque dijiste que errar es buscar siempre, sin hallar nunca. Pues supongamos que alguien nada busca, y preguntándole otro si ahora es de día, ligera y atropelladamente responde que, según su parecer, es noche. ¿No te parece que se engaña? Esta clase de errores tan notables no se comprenden en tu definición.

Por otra parte, ¿puede haber definición más viciosa, pues comprende a los que no yerran? Imaginémonos que alguien quiere ir a Alejandría, y va por el camino recto; no podrás decir que yerra; mas, impedido por diversas causas, hace el recorrido en largas jornadas, hasta que es sorprendido por la muerte. ¿Acaso no buscó siempre sin alcanzar lo que quería, y, con todo, no erró?

—Ni tampoco buscó siempre—contestó Trigecio.

241 —Dices bien—replicó Licencio—, y tu observación es razonable. Mas de ahí se sigue que no vale tu definición, pues yo no he sostenido que es dichoso el que siempre busca la verdad. Eso es imposible. En primer lugar, porque no siempre el hombre existe; en segundo lugar, ya desde que comienza a serlo no puede dedicarse a la investigación, por impedírselo la edad. O si interpretas *siempre* en el sentido de que no debe dejar perder ningún instante sin consagrarlo al estudio de la verdad, entonces volveremos al citado ejemplo del viaje a Alejandría. Suponte, en efecto, que un hombre, cuando la edad o las ocupaciones le consienten viajar, emprende el recorrido del camino, y sin desviarse nunca, como dije antes, antes de llegar, se muere. Mucho te engañarás si dices que erró, aunque, durante todo el tiempo que pudo, ni cesó de buscar ni consiguió llegar a donde quería. Por lo cual, si mi razonamiento vale, y, según él, no yerra el que busca bien, aun sin atinar en la verdad, y es dichoso, pues vive conforme a la razón; y si, al contrario, tu definición ha resultado vana, y aun cuando no lo fuese, no la tomaría en consideración, por hallarse mi causa bien robustecida con las razones que he expuesto, ¿por qué, dime, no está resuelta ya la cuestión que nos hemos propuesto?

Capítulo VI

Nueva definición de la sabiduría

242 Cuando clareó el día—y la víspera habíamos dispuesto las cosas de modo que nos quedase mucho tiempo—, luego al punto enhebramos el hilo de la discusión empeñada. Entonces comencé yo:

—Pediste ayer, Trigecio, que, desempeñando mi oficio de árbitro, descendiese a la defensa de la sabiduría; como si en vuestro discurso ella tuviese algún adversario que temer, o que, defendiéndola alguien, se viese en aprieto tal como para pedir un socorro mayor. Pues la única cuestión que entre vosotros ha surgido ahora es la de la definición de la sabiduría, y en ella, ninguno la impugna, sino ambos la deseáis. Ni tú, por creer que te ha fallado la definición de la sabiduría, debes abandonar la defensa del resto de la causa.

Así, pues, yo te daré la definición de la sabiduría, que no es mía ni nueva, sino de los antiguos hombres, y me extraño de que no la recordéis. Pues no es la primera vez que oís que sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas...

LIBRO II

Examen de la doctrina de los académicos

Capítulo V

Exposición

243 —Obraré—dije yo—con buena fe, porque tienes derecho a exigirlo. Pues a los académicos plúgoles sostener que el hombre no puede conseguir la ciencia de las cosas tocantes a la filosofía (porque lo demás no preocupaba a Carnéades) y, no obstante eso, que el hombre puede ser sabio, y toda su misión consiste en investigar la verdad, como lo has recordado tú, Licencio, en aquella disertación.

De donde resulta que el sabio no da su asentimiento a ninguna cosa, porque necesariamente yerra—y esto es impropio

242 Capánaga, o.c., p.193 nt.6; Lejard, o.c., p.32.36.64.
243 Capánaga, o.c., p.19 nt.12 y 13; Boyer, *L'idée de vérité...* p.18 y 19; Lejard, o.c., p.46; Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* p.50; Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination* p.56 y 57.

del sabio—asintiendo a cosas inciertas. Y no sólo afirmaban que todo era incierto, sino que apoyaban su tesis con muchísimos argumentos. Pero que no puede comprenderse la verdad lo deducían de una definición del estoico Zenón, según la cual sólo puede tenerse por verdadera aquella representación que es impresa en el alma por el objeto mismo de donde se origina, y que no puede venir de aquello de donde no es.

O más breve y claramente: lo verdadero ha de ser reconocido por ciertos signos que no puede tener lo falso. Y que estos signos no pueden hallarse en nuestras percepciones, se empeñaron en demostrarlo con mucha tenacidad los académicos. De aquí el desacuerdo de los filósofos y los engaños de los sentidos; de aquí los sueños y alucinaciones, las falacias y sorites que empleaban para defensa de su causa.

Y habiendo aprendido del mismo Zenón que no hay cosa más despreciable que la opinión, muy hábilmente dedujeron de ahí que, si nada puede percibirse, por una parte, y por otra, la opinión es cosa muy baja, el sabio debía de abstenerse de aprobar nada.

244 Esto les acarreó una gran hostilidad, porque parecía consecuente que el que nada afirma, nada haga. Y por esta causa, parecían pintar los académicos a su sabio—que, según ellos, nada debe afirmar—como condenado a perpetua somnolencia y deserción de todos sus deberes. Mas ellos, en este punto, introdujeron el uso de cierta probabilidad, que llamaban verosimilitud, sosteniendo que de ningún modo el sabio deja de cumplir sus deberes, pues tiene sus reglas de conducta para seguir; pero que la verdad, sea por la oscuridad de la naturaleza, sea por las semejanzas engañosas, yacía escondida y confusa. Y añadían que la misma refrenación y suspensión del asentimiento era fruto de una gran actividad del sabio.

Creo haberos expuesto todo su sistema, como has querido, sin separarme de tus indicaciones, Alipio; es decir, que he obrado con buena fe. Porque si algo o no es como lo he dicho o lo he callado, no ha dependido de mi voluntad.

No falta, pues, la buena fe, según el testimonio de mi conciencia. El hombre que se engaña, debe parecernos digno de lástima; y el que engaña, vitando; el primero necesita un buen maestro; el segundo, un discípulo precavido.

244 Boyer, *L'idée de vérité...* p.19.

Capítulo VI

Divergencia entre la antigua y la nueva Academia

245 Tomado el necesario alimento para satisfacer nuestra hambre, volvimos luego al prado, y Alipio comenzó diciendo:

—Obedeceré a tu deseo, sin atreverme a rehusar el compromiso. Si nada omito, será gracias a tu doctrina y también a mi memoria. Pero si en alguna cosa me equivoco, tú la retocarás, de modo que en adelante no tema esta clase de compromisos.

Según mi parecer, la escisión de la nueva Academia se produjo no tanto contra la antigua doctrina como contra los estoicos. Y ni aun se ha de considerar como una escisión, porque convenía refutar y discutir una opinión nueva introducida por Zenón. Pues la doctrina sobre la imposibilidad de la percepción, aunque no suscitó controversias, refugióse en la mente de los antiguos académicos, y no fue juzgada como inadmisible. Podría probarse esto fácilmente con la autoridad del mismo Sócrates, de Platón y otros filósofos antiguos, que en tanto creyeron que uno puede inmunizarse contra el error en cuanto evita la temeridad en dar su asentimiento; con todo, ellos no introdujeron en las escuelas una discusión sobre esta materia ni investigaron particularmente si era o no posible la percepción de la verdad.

Este es el problema que lanzó bruscamente Zenón, porfiando en que nada puede percibirse sino aquello que de tal manera es verdadero, que se distingue de lo falso por sus notas o marcas de disimilitud, y que el sabio no debía abrazar opiniones; y Arquesilao, habiendo oído esto, negó que pudiera haber para el hombre cosa de ese género, y que la vida del sabio no debía exponerse a aquel naufragio de la opinión. Conclusión de todo esto fue que no debía asentirse a ninguna cosa.

246 ¿No sabes, pues, que yo no tengo ninguna cosa por cierta, y que de su investigación me retraen los argumentos y discusiones de los académicos? Pues no sé de qué modo me han hecho creer como cosa probable, usando su palabra favorita, que el hombre no puede hallar la verdad; por lo cual me hice perezoso y tardo, sin atreverme a buscar lo que no estuvo al alcance de los varones más agudos y doctos. Si, pues, yo no logro convencerme de la posibilidad de descubrir lo verdadero tan fuertemente como los académicos estaban convencidos de lo contrario, no me atrevo a indagar nada ni hallo cosa que defender.

Deja, pues, a un lado tu pregunta, si te place, y discutamos entre los dos, con la mayor sagacidad posible, si puede hallarse la verdad. Por lo que a mí toca, tengo a mano muchos argumentos que oponer a la doctrina de los académicos; nuestra diferencia de opiniones se reduce a lo siguiente: a ellos parecióles probable que no puede descubrirse la verdad; en cambio, a mí me parece que puede hallarse. Pues el desconocimiento de la verdad me es particular, si ellos fingían, o seguramente es común a ellos y a mí.

246 Capánaga, o.c., p.21; p.197 nt.17; Boyer, *Christ. et Néoplat...* p.155.165ss.; J. Martin, Ann. phil. chrét. (1898) p.304; Lejard, o.c., p.45.51; Jolivet, *La doctrine august. de l'illum.:* Mélang. august. p.56.

Capítulo XI

Sobre la probabilidad

247 —Oíd, pues—les dije yo—, de qué se trata. Llaman los académicos probable o verosímil lo que, sin asentimiento formal de nuestra parte, basta para movernos a obrar. Digo *sin asentimiento,* de modo que sin tomar por verdadero lo que hacemos, conscientes de nuestra ignorancia de la verdad, no obstante, obramos. Por ejemplo, si la noche pasada, tan serena y pura, alguien nos hubiera preguntado si hoy había de salir un sol tan alegre, sin duda hubiéramos respondido: No lo sabemos, pero nos parece que sí.

Pues de esta categoría son, dice el académico, todas las cosas que yo he creído conveniente llamar probables o verosímiles. Si tú les quieres poner otro nombre, no te contradiré. Me basta con saber que has entendido mi pensamiento, esto es, a qué cosas se aplica dicho nombre. Pues el sabio debe ser averiguador de la verdad, no artífice de las palabras.

¿Habéis entendido, pues, cómo se me han ido de las manos aquellos juegos con que trataba de ejercitaros?

Habiendo respondido ambos que sí, como con sus semblantes me pedían una respuesta, les dije:

—¿Qué pensáis?—os repito—. ¿Creéis que Cicerón, artí-

247 Jolivet, *La doctrine august....* p.58.

fice de estas palabras, fue tan indigente en la lengua latina que ponía nombres poco adecuados a las cosas que tenía en su ánimo?

Capítulo XII

Se insiste en el mismo argumento

248 Entonces dijo Trigecio:

—Pues la cosa es clara, no hemos de promover ninguna cuestión verbal. Por lo cual mira más bien cómo has de responder a este nuestro libertador, contra quien preparas de nuevo tus acometidas.

—Un momento—dijo Licencio—, por favor; pues me brilla en el pensamiento no sé qué luz y por ella veo que no debiste dejarte arrebatar fácilmente tan grave argumento.

Y después de una pausa silenciosa de reflexión, añadió:

—Nada me parece más absurdo que decir que aprueba lo semejante a la verdad el que ignora a ésta; ni me hace flaquear en este punto tu comparación. Pues si a mí me preguntan si del estado atmosférico de hoy no se barrunta alguna lluvia para mañana, muy bien responderé que es verosímil, porque sostengo que puede conocerse alguna verdad. Sé que este árbol no puede hacerse de plata ahora, y otras muchas cosas digo sin presunción que las sé, a las cuales veo que son semejantes las que llamamos verosímiles.

Pero tú, ¡oh Carnéades!, o no sé qué otra peste griega, para callar de los nuestros—¿y por qué dudaré ya de pasarme al bando de quien soy prisionero por derecho de victoria?—, cuando tú dices que no conoces ninguna verdad, ¿cómo puedes abrazar lo que se asemeja a ella? Cierto no pudo dársele otro nombre. ¿Cómo, pues, podemos discutir con un hombre que ni siquiera puede hablar?

LIBRO III

Capítulo VI

Necesidad de un divino socorro para conocer la verdad

249 Pero quién puede mostrarnos la verdad, lo has dicho tú, Alipio, cuyo disentimiento evitaré con ahínco. Porque has

249 Capánaga, o.c., p.49-50; p.196 nt.21 y 22; Gilson, *Introduction* p.49.

dicho, tan breve como religiosamente, que sólo algún divino numen puede manifestar al hombre lo que es la verdad. En este discurso nuestro, ninguna otra proposición he oído tan grata, tan grave, tan probable, y si nos asiste esa divinidad, ninguna tan verdadera. Pues aquel Proteo a quien acabas de evocar—y ¡con qué elevación de espíritu y fría intervención en la mejor clase de filosofía!—, aquel Proteo, digo—y notad, jóvenes, que la filosofía no desdeña absolutamente a los poetas—, es traído como imagen de la verdad. En las ficciones poéticas, Proteo representa y sostiene el papel de verdad, a la que nadie apresa si, engañado por falsas apariencias, deja o suelta los lazos para prenderlo. Porque son esas imágenes las que por nuestra costumbre de usar de las cosas corporales para las necesidades de nuestra vida, por ministerio de los sentidos, se esfuerzan en seducirnos e ilusionarnos, aun cuando se tiene y en cierto modo se toma la verdad con las manos.

Y ésta es la tercera concesión que se me ha hecho, y que no puedo estimar en su justo valor. Porque mi amigo familiarísimo no sólo está conforme conmigo en lo que atañe a la probabilidad de la vida humana, mas también en lo relativo a la religión, lo cual es indicio clarísimo de la verdadera amistad. Porque ésta fue definida muy bien y santamente como un acuerdo benévolo y caritativo sobre las cosas divinas y humanas.

Capítulo IX

La definición de Zenón

250 Pero retirémonos de este quisquilloso tribunal a algún lugar donde no nos molesten las multitudes, y ojalá que a la misma escuela de Platón, la cual se dice que recibió su nombre por haberse retirado del pueblo.

Y allí disputemos, según nuestras fuerzas, no de la gloria, que es cosa leve y pueril, sino de la misma vida y de la esperanza que tenemos de ser dichosos.

Niegan los académicos que pueda saberse algo. ¿Qué apoyo tenéis para decir eso, oh hombres estudiosísimos y doctísimos? «Nuestro apoyo es, dicen, la definición de Zenón». Mas ¿por qué? Decidme. Pues si es verdadera, alguna verdad admi-

250 Capánaga, o.c., p.196 nt.25; Jolivet, *La doctrine augustinienne*... p.57 y 58; Id., *Saint Augustin*... p.149; Gilson, *Introduction*... p.50.
250-257 Cayré, o.c., p.183.

te quien la admite; si es falsa, no debió haceros mella a vosotros, que os preciáis de vuestra constancia. Pero veamos lo que dice Zenón: Sólo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrece caracteres comunes con lo falso.

¿Esto te movió, ¡oh discípulo de Platón!, para que con todo empeño retrajeras a los amigos de saber de toda esperanza de ciencia, para que, dominados por una lamentable pereza espiritual, abandonasen toda investigación filosófica?

251 Pero ¿cómo no había de turbarle que no pueda hallarse un objeto de tal condición, si, por otra parte, no puede conocerse sino lo que es tal? De ser así, mejor sería decir que el hombre no puede alcanzar la sabiduría que sostener que el sabio no sabe por qué vive, cómo vive ni si vive, y, finalmente—y esto supera toda perversidad e insensatez—, que a la par es sabio y que ignora la sabiduría. Porque ¿qué es más chocante, decir que el hombre no puede ser sabio, o que el sabio no posee la sabiduría? Toda disputa queda cortada si no se plantea la cuestión en estos términos para juzgarla. Mas si tal vez se hablase tan claramente, se retraerían los hombres totalmente de filosofar; y hay que inducirlos a ello con el dulcísimo y santo nombre de la sabiduría, para que cuando, quebrantados por el trabajo y la edad, nada hayan aprendido, te colmen de execración a ti, a quien te han seguido, renunciando a los placeres del cuerpo y abrazando los tormentos del espíritu.

252 Pero examinemos quién los aparta más bien de la filosofía: si el que dijo: «Escucha, amigo mío: la filosofía no es la misma sabiduría, sino el estudio de ella, al que si te aplicas, nunca llegarás a ser sabio mientras vivas (y así la sabiduría reside en Dios y no puede ser patrimonio del hombre); mas luego que con tal ejercicio te hayas adiestrado y purificado bastante, tu alma disfrutará fácilmente de la verdad, después de la vida presente, esto es, cuando hayas dejado de ser hombre»; o tal vez el que dijo: «Venid, mortales, consagraos a la filosofía, porque en ella hay gran provecho. Pues ¿qué cosa más amable que la sabiduría para el hombre? Venid, pues, para que seáis sabios y no conozcáis la sabiduría».

No sería yo quien hablase así, dice él (el académico). Eso es engañar, pues otra cosa no hallarán en ti.

251 CAPÁNAGA, o.c., p.19 y 20; BOYER, *L'idée de vérité...* p.21.22.33.163; CAYRÉ, o.c., p.186; GILSON, *Introduction...* p.80; JOLIVET, *La doctrine august...* p.58.59.65.

Así, pues, si hablases de ese modo, huirían de ti como de un loco; si por otros medios los contagias con tu persuasión, los volverás locos. Pero admitamos que ambas doctrinas apartan igualmente a los hombres de la filosofía. Mas si la definición de Zenón obligaba a enunciar algo pernicioso para la causa de la sabiduría, ¡oh amigo!, ¿había necesidad de decir al hombre lo que era motivo de dolor o más bien lo que era para ti motivo de escarnio?

253 Pero discutamos la definición de Zenón, según nos permite nuestra ignorancia. Sólo puede comprenderse un objeto que de tal modo resplandece de evidencia a los ojos, que no puede aparecer como falso.

Evidente cosa es que fuera de esto nada puede percibirse.

—Lo mismo pienso yo—dice Arquesilao—, y por esto, enseño que nada puede percibirse, pues nada puede hallarse que reúna tales condiciones.

—Tal vez no lo halles tú y otros necios; pero el sabio, ¿por qué no ha de poder hallarlo? Aunque al mismo necio creo que nada puede responderse si te pide que con tu reconocida agudeza refutes dicha definición de Zenón, mostrándole que también puede ser falsa; y si no puedes lograr ese intento, ya tienes en ella una proposición cierta; pero, si la refutares, quedas libre del obstáculo de conocer la verdad. Luego no sé cómo pueda refutarse, y la juzgo muy verdadera, dicha definición. Así, pues, si la conozco, aunque necio, alguna verdad conozco. Pero imagínate que ella cede a tus argucias. Me valdré entonces de un dilema segurísimo. Porque dicha definición o es verdadera o falsa: si es verdadera, mantengo mi posición; si falsa, luego puede percibirse algo, aun cuando ofrezca caracteres comunes con lo falso.

—¿Cómo puede ser eso?—pregunta él.

—Luego muy acertado anduvo Zenón en su definición, ni se engañó alguien al darle asentimiento. ¿Tal vez condenaremos como poco recomendable y neta una definición, la cual, contra los que habían de formular muchas objeciones contra la percepción, se presenta en sí misma dotada de aquellas cualidades que requería como propias de un objeto perceptible? Luego ella es a la par una definición y un ejemplo de cosas comprensibles.

—Y no sé—dice Arquesilao—si ella es verdadera; mas por

253 CAPÁNAGA, o.c., p.25; nt.26; CAYRÉ, o.c., p.183; GILSON, *Introduction...* p.50.

ser probable, aceptándola, demuestro que nada existe semejante a lo que ella exige como comprensible.

—Tú la utilizas para todo menos para ella, y ves la consecuencia, según creo. Pues aun estando inciertos de ella, no nos desampara por eso la ciencia, porque sabemos que es verdadera o falsa. Luego sabemos algo. Aunque nunca logrará hacerme un ingrato, juzgo dicha definición como absolutamente verdadera. Pues o pueden percibirse las cosas falsas, hipótesis a que tienen pavor los académicos, y realmente es absurda, o tampoco pueden percibirse las cosas semejantes a lo falso; luego aquella definición es verdadera. Mas pasemos a lo demás.

Capítulo XI

La certeza del mundo y de las verdades matemáticas

254 Queda por averiguar si el testimonio que dan es verdadero. Suponte que dice un epicúreo: Yo no tengo ninguna querella contra los sentidos, pues no es razonable exigir de ellos más de lo que pueden.

Y lo que pueden ver los ojos, cuando ven, es lo verdadero.

—¿Luego testifican la verdad cuando ven el remo quebrado en el agua?

—Ciertamente; pues habiendo una causa para que el remo aparezca tal como se ve allí, si apareciera recto, entonces sí se podría acusar a los ojos de dar un informe falso, por no haber visto lo que, habiendo tales causas, debieron ver. ¿Y a qué multiplicar los ejemplos? Extiéndase lo dicho a lo del movimiento de las torres, de las alas de las aves y otras cosas innumerables. Pero dirá alguno: No obstante eso, yo me engaño si doy mi asentimiento. Pues no lleves tu asentimiento más allá de lo que dicta tu persuasión, según la cual así te parece una cosa, y no hay engaño. Pues no hallo cómo un académico puede refutar al que dice: Sé que esto me parece blanco; sé que esto deleita mis oídos; sé que este olor me agrada; sé que esto me sabe dulce; sé que esto es frío para mí.

—Pero di más bien si en sí mismas son amargas las hojas del olivo silvestre, que tanto apetece el macho cabrío.

254 Jolivet, *La doctrine august.* p.61 y 100; Moretti-Constanzo, *Ascesis y filosofía en San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 27; Capánaga, o.c., p.26; p.197 nt.30 y 31; Boyer, *L'idée de vérité...* p.173; Id., *Sant'Agostino* p.37; Lejard, o.c., p.43; Gilson, *Introduction...* p.52.53.228.

—¡Oh hombre inmoderado! ¿No es más modesta esa cabra? Yo no sé cómo sabrán esas hojas al animal; para mí son amargas; ¿a qué más averiguaciones?

Mas tal vez no falte hombre a quien tampoco le sean amargas.

—Pero ¿pretendes agobiarme a preguntas? ¿Acaso dije yo que son amargas para todos? Dije que lo eran para mí, y esto siempre lo afirmo.

¿Y si una misma cosa, unas veces por una causa, otras veces por otra, ora me sabe dulce, ora amarga?

Yo esto es lo que digo: que un hombre, cuando saborea una cosa, puede certificar con rectitud que sabe por el testimonio de su paladar que es suave o al contrario, ni hay sofisma griego que pueda privarle de esta ciencia.

Pues ¿quién hay tan temerario que, al tomar yo una golosina muy dulce, me diga: «Tal vez tú no saboreas nada; eso es cosa de sueño»? ¿Acaso me opongo a él? Con todo, aquello aun en sueños me produciría deleite. Luego ninguna imagen falsa puede confundir mi certeza sobre este hecho.

Y tal vez los epicúreos y cirenaicos darían en favor de los sentidos otras muchas razones, que no me consta hayan sido rebatidas por los académicos. Pero esto a mí, ¿qué me interesa? Cuenten con mi favor si quieren y pueden rebatirlos. Pues todo lo que disputan ellos contra los sentidos no vale igualmente para todos los filósofos. Pues hay quienes estiman que todas las impresiones que el alma recibe por medio de los sentidos corporales pueden engendrar opinión, pero no ciencia, cual se contiene en el entendimiento y vive en la mente, en región lejana de los sentidos. Y tal vez en el número de ellos se encuentra el sabio en cuya busca vamos. Pero quede este tema para otra ocasión; ahora vengamos a los otros puntos, que, a la luz de lo explicado, fácilmente se aclararán, si no me engaño.

Capítulo XIII

Las certezas de la dialéctica

255 Falta la dialéctica, que ciertamente conoce bien el sabio, y nadie puede saber lo falso. Y si no la conoce, su conocimiento no pertenece a la sabiduría, pues sin ella llegó a ser

255-257 Capánaga, o.c.

sabio, y es inútil preguntar si es verdadera y puede ser objeto de una percepción cierta.

Tal vez aquí me dirá alguien: Tienes tú costumbre, ¡oh ignorante!, de mostrar lo que sabes; de la dialéctica, ¿no has podido saber nada? Pues yo sé de ella muchas más cosas que de las otras partes de la filosofía. En primer lugar, la dialéctica me enseñó que eran verdades las proposiciones arriba mencionadas. Además, ella me ha enseñado otras muchas verdades. Contadlas, si podéis. Si hay cuatro elementos en el mundo, no hay cinco. Si el sol es único, no hay dos. Una misma alma no puede morir y ser inmortal. No puede ser el hombre al mismo tiempo feliz e infeliz. No es a la vez día y noche. Ahora estamos despiertos o dormidos. Lo que me parece ver, o es cuerpo o no lo es.

256 Estas y otras muchas proposiciones, que sería larguísimo enumerar, por la diléctica aprendí que eran verdaderas, en sí mismas verdaderas, sea cual fuere el estado de nuestros sentidos. Ella me enseñó que si en las proposiciones enlazadas que acabo de formular se toma la parte antecedente, arrastra consigo la que la lleva aneja; y las que he enunciado en forma de oposición o disyunción son de tal naturaleza, que, si se niega una de ellas o más, queda algo afirmativo en virtud de la misma exclusión de las restantes.

La dialéctica igualmente me enseñó que, cuando hay armonía sobre las cosas de que se disputa, no debe porfiarse acerca de las palabras, y el que lo haga, si es por ignorancia, debe ser enseñado, y si por terquedad, debe ser abandonado; si no puede ser instruido, amonéstesele a que se dedique a alguna cosa de provecho, en vez de perder el tiempo y la obra en cuestiones superfluas; y si se resiste, dejadlo.

257 Para los discursos capciosos y sofísticos hay un precepto breve: si se introducen por un mal raciocinio que se haya hecho, debe volverse al examen de todo lo concedido; pero si la verdad y la falsedad se chocan en una misma conclusión, tómese lo que se puede comprender; déjese lo que no puede explicarse. Y si la razón de ser de alguna cosa está enteramente oculta para los hombres, debe renunciarse a su conocimiento. Todas estas y otras muchas cosas, que no es necesario mencionar, son objeto de la enseñanza de la dialéctica. Pues yo no debo ser ingrato para con ella. Pero aquel sabio o desdeña estas cosas o, si tal vez la dialéctica es la misma ciencia de la verdad, la conoce bastante para menospreciar y acabar

sin piedad con el burdísimo sofisma: *Si es verdadero, es falso; si es falso, es verdadero.*

Y baste con lo dicho acerca de la percepción, pues al tratar del asentimiento volveré de nuevo a este punto.

DE LA VIDA FELIZ

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, I, Primeros escritos... *De la vida feliz,* preparado por el P. V. CAPÁNAGA, Agustino Recoleto, 4.ª ed. (BAC, Madrid 1946).

BIBLIOGR. GEN.: CAPÁNAGA, o.c., p.583-587, Introducción; R. JOLIVET, *Oeuvres de S. Augustin,* première série: *Opuscules.* IV. *Dialogues philosophiques.* I. Problèmes fondamentaux «Contra Academicos», «De beata vita»... Trad., introd. et notes (Paris 1939); B. NERI, *Della vita beata.* Trad. e note bibliot. august. (Firenze 1930); CH. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin* (Paris 1920). Appendice II: Analyse des «Dialogues» composés à Cassiciacum, p.205-225; p.190 y 191; P. GENTILE, *Sant'Agostino. Dialoghi.* I. *La controversia accademica, la felicità...* Intr. trad. e note (Roma 1970); J. HESSEN, *Von Seligen Leben* (übersetzt und erläutert (Leipzig 1923) Bibl. MEINER, XXX); F. WORTER, *Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe* (Paderborn 1892) p.103-108.

CAPÍTULO II

Discusión del primer día.—Constamos de cuerpo y alma.—El alimento del cuerpo y del alma.—No es dichoso el que no tiene lo que quiere.—Ni el que tiene cuanto desea.—Quién posee a Dios.—El escéptico no puede ser feliz ni sabio

258 7. —¿Os parece cosa evidente que nosotros constamos de cuerpo y alma?

Asintieron todos menos Navigio, quien confesó su ignorancia en este punto. Yo le dije:

—¿No sabes absolutamente nada, nada, o aun esto mismo ha de ponerse entre las cosas que ignoras? ¿Puedes indicarme alguna cosa sabida?

—Ciertamente—dijo él.

—Si no te molesta, dila.

—¿Sabes a lo menos si vives?—le pregunté yo al verlo titubeando.

258-275 CAPÁNAGA, o.c., Introducción p.583-587; CAYRÉ, o.c., p.100-102.
258 BRASA DÍEZ, *El contenido del «cogito» agustiniano:* Augustinus 21 (1976) 275; LEJARD, o.c., p.35; BOYER, *L'idée de vérité...* p.163; ROLAND-GOSSELIN, *La morale chrétienne:* Bibliot. August. 1 (1936) p.234; GILSON, *Introduction...* p.4 y 53; JOLIVET, *La doctrine augustinienne de l'illumination* p.65.

—Lo sé.
—Luego sabes que tienes vida, pues nadie puede vivir sin vida.
—Hasta ese punto ya llega mi ciencia.
—¿Sabes que tienes un cuerpo? (Asintió a la pregunta.) Luego ¿ya sabes que constas de cuerpo y vida?
—Sí, pero si hay algo más, no lo sé.
—No dudas, pues, de que tienes estas dos cosas: cuerpo y alma, y andas incierto sobre si hay algo más para complemento y perfección del hombre.
—Así es.

259 —Dejemos para mejor ocasión el indagar esto, si acaso existe. No quiero tampoco preguntaros, pues todos confesáis que alma y cuerpo son los constitutivos del hombre, para cuál de los dos apetecemos los alimentos.
—Para el cuerpo—respondió Licencio.
Los demás dudaban y discutían entre sí cómo podía ser necesario el alimento por razón del cuerpo, cuando lo apetecíamos para la vida, y la vida es cosa del alma. Intervine yo diciendo:
—¿Os parece que el alimento se relaciona con aquella parte que crece y se desarrolla en nosotros?
Asintieron todos menos Trigecio, el cual objetó:
—¿Por qué entonces yo no he crecido en proporción del apetito que tengo?
—Todos los cuerpos—le dije—tienen su límite en la naturaleza, y no pueden salirse de su medida; pero esta medida sería menor si les faltasen los alimentos, cosa que advertimos fácilmente en los animales, pues sin comer reducen su volumen y corpulencia todos ellos.
—Enflaquecen, no decrecen—observó Licencio.
—Me basta con lo primero para lo que yo intento, pues aquí discutimos si el alimento pertenece al cuerpo, y no hay duda de ella, porque, suprimiéndolo, se adelgaza.
Todos se arrimaron a este parecer.

260 8. —Y del alma ¿qué me decís?—les pregunté—. ¿No tendrá sus alimentos? ¿La ciencia será su manjar?
—Ciertamente—dijo la madre—, pues de ninguna otra cosa creo que se alimente el alma sino del conocimiento y ciencias de las cosas.

259 Kowalczyk, *La métaphysique du bien*... p.41.
260 Lejard, o.c., p.33.41.63.

Mostrándose dudoso Trigecio de esta sentencia, le dijo ella:
—Pues ¿no has indicado tú mismo hoy cómo y de dónde se nutre el alma? Porque al rato de estar comiendo dijiste que no has reparado en el vaso que usábamos, por estar pensando y distraído en no sé qué cosas, y, sin embargo, no dabas paz a la mano y a la boca. ¿Dónde estaba entonces tu ánimo, que comía sin atender? Créeme que aun entonces se apacienta el alma de sus manjares propios, es decir, de sus imaginaciones y pensamientos, siempre afanosa de percibir algo.
Provocóse una reyerta con estas palabras, y yo les dije:
—¿No me otorgáis que las almas de los hombres muy sabios y doctos son en su género más ricas y vastas que las de los ignorantes?
—Cosa manifiesta es—respondieron unánimes.
—Con razón decimos, pues, que las almas de los ignorantes en las artes están como ayunas y famélicas.
—Yo creo—repuso Trigecio—que están llenas, pero de vicios y perversidad.

261 —Eso mismo—le dije—es cierta esterilidad y hambre de las almas. Pues como los cuerpos privados de alimentos se llenan frecuentemente de enfermedad y sarna, así las almas de aquéllos están llenas de enfermedades, delatoras de su miseria. Porque a la misma nequicia o maldad la llamaron los antiguos madre de todos los vicios, porque nada es. Y se llama frugalidad la virtud contraria a tal vicio. Así como esa palabra se deriva de *frux, frugis,* esto es, de fruto, para significar cierta fecundidad de las almas, aquella otra, *nequitia,* viene de la esterilidad de la nada, porque la nada es aquello que fluye, que se disuelve, que se licúa, y siempre perece y se pierde. Por eso a tales hombres llamamos también perdidos. En cambio, es algo cuando permanece, cuando se mantiene firme, cuando siempre es lo que es, como la virtud, cuya parte principal y nobilísima es la frugalidad y templanza. Pero si lo dicho os parece oscuro de comprender, ciertamente me concederéis que si los ignorantes tienen llenas sus almas, hay dos géneros de alimentos para ellas: unos saludables y provechosos y otros mortales y nocivos.

262 9. Siendo así, y averiguado que el hombre consta de cuerpo y alma, en este día de mi cumpleaños me ha parecido que no sólo debía refocilar vuestros cuerpos con una comida más abundante, sino también regalar con algún manjar

261 Lejard, o.c., p.63.64 nt.242.

vuestras almas. Cuál sea este manjar, si no os falta el apetito, ya os lo diré. Porque es inútil y tiempo perdido empeñarse en alimentar a los inapetentes y hartos; y hay que dar filos al apetito para desear con más exquisito gusto las viandas del espíritu que las del cuerpo. Lo cual se logra teniendo sanos los ánimos, porque los enfermos, lo mismo que ocurre en cuanto al cuerpo, rechazan los alimentos.

Por los gestos de los semblantes y voces vi el apetito que tenían todos de tomar lo que se les hubiese preparado.

263 10. E hilvanando de nuevo mi discurso, proseguí:

—Todos queremos ser felices, ¿no?

Estas palabras fueron acogidas con unánimes aplausos.

—¿Y os parece bienaventurado el que no tiene lo que desea?

—No—dijeron todos.

—¿Y será feliz el que posee todo cuanto quiere?

Entonces la madre respondió:

—Si desea bienes y los tiene, sí; pero si desea males, aunque los alcance, es un desgraciado.

Sonriendo y satisfecho, le dije:

—Madre, has conquistado el castillo mismo de la filosofía. Te han faltado las palabras para expresarte como Cicerón en el libro titulado *Hortensius*, compuesto para defensa y panegírico de la filosofía. Allí dice textualmente acerca de lo que discutimos aquí: *He aquí que todos, no filósofos precisamente, pero sí dispuestos para discutir, dicen que son felices los que viven como quieren. ¡Profundo error! Porque desear lo que no conviene es el colmo de la desventura. No lo es tanto no conseguir lo que deseas como conseguir lo que no te conviene. Porque mayores males acarrea la perversidad de la voluntad que bienes de fortuna.*

264 Estas palabras aprobó ella con tales exclamaciones que, olvidados enteramente de su sexo, creímos hallarnos sentados junto a un grande varón, mientras yo consideraba, según me era posible, en qué divina fuente abrevaba aquellas verdades.

—Decláranos, pues, ahora—dijo aquí Licencio—qué debe querer y en qué objetos apacentarse el deseo del aspirante a la felicidad.

263 BOYER, *Christianisme et néo-platonisme*... p.86; ID., *L'idée de vérité*... p.24s.222; GILSON, *Introduction*... p.2.
264 BOYER, o.c., p.158; LEJARD, o.c., p.68.

—En el día de tu natalicio pásame invitación, si te parece, y todo cuanto me presentares te lo recibiré con mil amores. Con la misma disposición quiero que te sientes hoy en el convite de mi casa, sin pedir gollerías, que tal vez no se han preparado.

Sonrojóse con esta modesta y reservada admonición mía y añadí:

—Sobre un punto convenimos todos: nadie puede ser feliz si le falta lo que desea; pero tampoco lo es quien no reúne todo a la medida de su afán. ¿No es así?

Asintieron todos.

265 11. —Respondedme ahora: ¿todo el que no es feliz es infeliz?

Sin vacilar, mostraron su conformidad.

—Luego todo el que no tiene lo que quiere es desdichado. (Aprobación general.)

—¿Qué debe buscar, pues, el hombre para alcanzar su dicha? Tampoco faltará este manjar en nuestro convite para satisfacer el hambre de Licencio, pues debe alcanzar, según opino, lo que puede obtener simplemente con quererlo.

Les pareció esto evidente a todos.

—Además—añadí yo—ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y mortal no puede poseerse cuando se quiere.

Hicieron señales de aprobación, pero Trigecio dijo:

—Hay muchos afortunados que poseen en abundancia cosas caducas y perecederas, pero muy agradables para esta vida, sin faltarles nada de cuanto pide su deseo.

—Y el que tiene algún temor—le pregunté yo—, ¿te parece que es feliz?

—De ningún modo.

—Es así que aquellos bienes de fortuna pueden perderse; luego el que los posee no puede ser feliz.

Se rindió a esta conclusión. Y aquí observó mi madre:

—Aun teniendo seguridad de no perder aquellos bienes, con todo, no puede saciarse con ellos, y es tanto más infeliz cuanto es más indigente en todo tiempo.

266 Yo le respondí:

—¿Y qué te parece de uno que abunda y nada en estas

265 BOYER, *L'idée de vérité*... p.223; ID., *De fundamento moralitati secundum S. Augustinum:* Acta hebdom. august.-thom. p.105; LEJARD, o.c., p.36-42; GILSON, *Introduction*... p.3.

cosas, pero ha puesto un límite y raya a sus deseos y vive contento con lo que posee? ¿Será dichoso?

—No lo será—respondió ella—por aquellas cosas, sino por la moderación del ánimo con que disfruta de las mismas.

—Muy bien—le dije yo—; ni mi interrogación admite otra respuesta ni tú debiste contestar de otro modo. Concluyamos, pues, que quien desea ser feliz debe procurarse bienes permanentes que no le puedan ser arrebatados por ningún revés de la fortuna.

—Ya hace rato que estamos en posesión de esa verdad —dijo Trigecio.

—¿Dios os parece eterno y siempre permanente?

—Tan cierto es eso—observó Licencio—, que no merece ni preguntarse.

Los otros, con piadosa concordia, aplaudieron esta idea.

—Luego es feliz el que posee a Dios.

267 12. Gozosamente admitieron todos la idea última.

—Nada nos resta—continué yo—sino averiguar quiénes tienen a Dios, porque ellos son los verdaderamente dichosos. Decidme sobre este punto vuestro parecer.

—Tiene a Dios el que vive bien—opinó Licencio.

—Posee a Dios el que cumple su voluntad en todo—dijo Trigecio, con aplauso de Lastidiano.

El más pequeñuelo de todos aportó también su grano, diciendo:

—A Dios posee el que tiene el alma limpia del espíritu impuro.

La madre aplaudió a todos, pero sobre todo al niño. Navigio callaba, y preguntándole yo qué opinaba, respondió que le placía la respuesta de Adeodato.

Me pareció también oportuno preguntar a Rústico sobre su modo de pensar en tan grave materia, porque callaba más bien por rubor que por deliberación, y mostró su conformidad con Trigecio...

Capítulo III

Quién posee a Dios, siendo feliz.—Dos modos de llamar al espíritu impuro

268 ... 19. —Yo os pregunto ahora si Dios quiere que lo busque el hombre.

267 Lejard, o.c., p.42.68.72.73.
268 Lejard, o.c., p.63.

Convinieron todos en ello.

—Otra pregunta: el que busca a Dios, ¿hace una vida contraria a la virtud?

—De ningún modo—respondieron unánimemente.

—Tercera pregunta: ¿el espíritu inmundo, puede buscar a Dios?

Contestaron negativamente todos, menos Navigio, que al fin hizo coro con ellos.

—Sí, pues, el que busca a Dios cumple su voluntad, y vive bien, y carece del espíritu inmundo; y por otra parte, el que busca a Dios no lo posee todavía, luego ni todo el que vive bien cumple su voluntad ni el que carece del espíritu impuro ha de decirse que posee a Dios.

Aquí, ante la sorpresa de una consecuencia deducida de sus mismas concesiones, riéronse todos menos la madre, la cual, por estar desatenta, me rogó le explicara y desarrollara lo que se hallaba envuelto en la conclusión. Después que la complací, dijo:

—Nadie puede llegar a Dios sin buscarlo.

—Muy bien—le dije yo—. Pero el que busca no posee todavía a Dios, aun viviendo bien. Luego no todo el que vive bien posee a Dios.

—A mí me parece que a Dios nadie lo posee, sino que cuando se vive bien El es propicio; cuando mal, es hostil—replicó ella.

—Entonces se derrumba nuestra definición de ayer cuando convinimos que ser bienaventurado es poseer a Dios, porque todo hombre tiene a Dios, y no por eso es dichoso.

—Añade que lo tiene propicio—insistió ella.

269 20. —¿Convenimos, pues, en esto a lo menos: es bienaventurado el que a Dios tiene favorable?

—Quisiera dar mi asentimiento—dijo Navigio—; pero temo al que todavía busca, sobre todo para que no concluyas que es bienaventurado el académico, al que ayer, con un vocablo vulgar muy expresivo, lo definimos como un epiléptico. Porque no puedo creer que Dios sea adverso al que le busca; y si decir esto es una injusticia, luego le será propicio; y el que tiene a Dios propicio, es bienaventurado. Será, pues, feliz el que le busca, pero el que busca no tiene lo que busca, y resultará feliz el que no tiene lo que quiere, lo cual ayer nos parecía un absurdo; y por eso creímos que todas las tinieblas

269 Boyer, *L'idée de vérité...* p.240.

de los académicos estaban desvanecidas. Y con esto Licencio triunfará de nosotros; y como prudente médico, me amonestará que aquellos dulces que, contraviniendo a mi régimen sanitario, tomé, exigen de mí este castigo.

270 21. Hasta la madre se rió a estas palabras, y Trigecio apuntó:

—Yo no concedo tan pronto que Dios es adverso al que no es propicio, y sospecho que debe haber aquí un término medio.

—Y este hombre medio—le pregunté yo—a quien Dios ni es favorable ni adverso, ¿concedes que tiene a Dios de algún modo?

Dudando de él, intervino la madre:

—Una cosa es tener a Dios y otra no estar sin Dios.

—¿Y qué es mejor: tener a Dios o no estar sin El?

—Yo concibo así la cosa: el que vive bien, a Dios tiene propicio; el que vive mal, tiene a Dios, pero enemigo. Y el que le busca todavía y no le ha hallado, no le tiene ni propicio ni adverso, pero no está sin Dios.

—¿Opináis también así vosotros?—les pregunté.

—El mismo parecer tenemos—respondieron.

—Decidme ahora: ¿no os parece que Dios mira propicio al hombre a quien favorece?

—Sí.

—¿No favorece al que le busca?

—Ciertamente—fue la respuesta general.

—Tiene, pues, a Dios propicio el que le busca, y todo el que tiene propicio a Dios es bienaventurado. Luego el buscador de Dios es también feliz. Y, por consiguiente, será bienaventurado el que no tiene lo que quiere.

—A mí no me parece de ningún modo feliz el que no tiene lo que quiere—objetó la madre.

—Luego no todo el que tiene propicio a Dios es feliz —argüí yo.

—Si a ese punto nos lleva la razón, no puedo oponerme —replicó ella.

—La división, pues, será ésta—añadí yo—: todo el que ha hallado a Dios y lo tiene propicio, es dichoso; todo el que busca a Dios, lo tiene propicio, pero no es dichoso aún; y todo el que vive alejado de Dios por sus vicios y pecados no sólo no es dichoso, pero ni tiene propicio a Dios.

270 Lejard, o.c., p.63.

271 22. Aplaudieron todos mis ideas.

—Está bien—les dije—; pero temo todavía que os haga mella una concesión anterior, a saber: es desdichado todo el que no es dichoso, porque la consecuencia hará desgraciado al hombre que tiene propicio a Dios, pues el que busca no es feliz aún, según hemos convenido. ¿O acaso, como Tulio dice, llamando ricos a los que poseen fincas en la tierra, consideraremos pobres a los que poseen el tesoro de las virtudes? Pero notad cómo siendo verdad que todo indigente es infeliz, no lo es menos que todo infeliz es un indigente. De donde resulta que la miseria y la penuria son una misma cosa. Esta es una proposición ya sostenida por mí. Mas la investigación de este tema nos llevaría lejos. Por lo cual, os ruego que no os molestéis por acudir también mañana a este banquete.

Aprobaron todos mi propuesta y nos levantamos de allí...

Capítulo IV

Discusión del tercer día.—Renuévase la cuestión propuesta.—Miserable es todo necesitado.—El sabio no es indigente.—La miseria y riqueza del alma.—El hombre feliz

272 ... 33. Y convinimos al principio de nuestra discusión de hoy que si lográbamos identificar la miseria y la indigencia, estimaríamos bienaventurado al no indigente. Pues bien: ya hemos llegado a este resultado.

Luego ser dichoso es no padecer necesidad, ser sabio. Y si me preguntáis qué es la sabiduría—concepto muy examinado por la razón humana—, os diré que es la moderación del ánimo, por la que conserva un equilibrio, sin derramarse demasiado ni encogerse más de lo que pide la plenitud. Y se derrama en demasía por la lujuria, la ambición, la soberbia y otras pasiones del mismo género, con que los hombres intemperantes y desventurados buscan para sí deleites y satisfacción de dominio. Y se encoge y se coarta con la avaricia, el miedo, la tristeza, la codicia y otras afecciones, sean cuales fueren, y por ellas los hombres experimentan y confiesan su miseria.

Mas cuando el alma, habiendo hallado la sabiduría, la hace objeto de su contemplación; cuando, para decirlo con palabras

271 Gilson, *Introduction...* p.4.
272-274 Lope Cilleruelo, *¿Quién es Dios?:* Est. august. 8 (1973) p.411.
272 Boyer, *Christianisme et Néo-platonisme...* p.84; Id., *L'idée de vérité...* p.237.238; Lejard, o.c., p.63; van Jess, *La razón como preludio para la fe en San Agustín:* August. 21 (1976) p.388.

de este niño, se dedica fervorosamente a ella e, insensible a la seducción de las cosas vanas, no mira sus apariencias engañosas, porque su amor suele derribarla de Dios y sumergirla en profunda abyección, entonces no teme la inmoderación, la indigencia y la desdicha. El hombre dichoso, pues, tiene su moderación o sabiduría.

273 34. Mas ¿cuál ha de ser la sabiduría digna de este nombre sino la de Dios? Por divina autoridad sabemos que el Hijo de Dios es la Sabiduría de Dios; y ciertamente es Dios el Hijo de Dios. Posee, pues, a Dios el hombre feliz, según estamos de acuerdo todos desde el primer día de este banquete. Pero ¿qué es la Sabiduría de Dios sino la Verdad? Porque El ha dicho: Yo soy la Verdad. Mas la Verdad encierra una suprema Medida, de la que procede y a la que retorna enteramente. Y esta Medida suma lo es por sí misma, no por ninguna cosa extrínseca. Y siendo perfecta y suma, es también verdadera Medida. Y así como la Verdad procede de la Medida, así ésta se manifiesta en la Verdad. Nunca hubo Verdad sin Medida, ni Medida sin Verdad. ¿Quién es el que no tiene Padre, sino la suma Medida? Luego el que viniere a la suprema Regla o Medida por la Verdad es el hombre feliz. Esto es poseer a Dios, esto es gozar de Dios. Las demás cosas, aunque estén en las manos de Dios, no lo poseen.

274 35. Y este aviso, esta voz interior que nos invita a pensar en Dios, a buscarlo, a desearlo sin tibieza, nos viene de la fuente misma de la Verdad. Es un íntimo resplandor en que nos baña el secreto Sol de las almas. De El procede toda verdad que sale de nuestra boca, aun cuando nuestros ojos, o por débiles o por falta de avezamiento, trepidan al fijarse en él y abrazarlo en su integridad, pues en última instancia es el mismo Dios perfecto y sin ninguna mutilación esencial. Todo se halla íntegro y perfecto en aquel omnipotentísimo Dios. Con todo, mientras vamos en su busca y no abrevamos en la plenitud de su fuente, no hemos llegado aún a nuestra Medi-

273 BOYER, *Christ. et néo-platon.* p.105.158; ID., *L'idée de vérité...* p.87s.226; LEJARD, o.c., p.33.34.62.63.65; DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'au 391* (Paris 1960) p.156-161; GILSON, *Introduction...* p.5.

274 BOYER, *Christianisme et néo-platonisme...* p.93 nt.5; ID., *L'idée de vérité...* p.81.120.226; ID., *Philosophie et Théologie chez s. Augustin,* Essais... p.196; LEJARD, o.c., p.55.56.59.66.67.73; CAYRÉ, o.c., p.101.102.221; GILSON, *Introduction...* p.6.

274 JOLIVET, *La doctrine august. de l'illumin.* p.78; H. SOMMERS, S.J., *Image de Dieu et illuminitation divine:* Augustinus Magister p.458.459.

da; y aunque no nos falta la divina ayuda, todavía no somos ni sabios ni felices. Esta es, pues, la plena hartura de las almas; ésta es la vida feliz, que consiste en conocer piadosa y perfectamente quién nos guía a la verdad, y los vínculos que nos relacionan con ella, y los medios que nos llevan al sumo Modo. Por la luz de estas tres cosas se va a la inteligencia de un solo Dios y una sola substancia, excluyendo toda supersticiosa vanidad.

Aquí a la madre saltáronle a la memoria las palabras que tenía grabadas, y como despertando a su fe, llena de gozo recitó los versos de nuestro sacerdote: «Escucha, divina Trinidad, nuestras plegarias». Y añadió:

—Esta es, sin duda, la vida feliz, porque es la vida perfecta, y a ella, según presumimos, podemos ser guiados pronto en alas de una fe firme, una gozosa esperanza y ardiente caridad.

275 36. Ea, pues; porque la moderación misma exige que interrumpamos con algún intervalo de días nuestro convite, yo con todas mis fuerzas doy gracias a Dios sumo y verdadero Padre, Señor libertador de las almas, y después a vosotros, que unánimemente invitados me habéis colmado también de regalos. Habéis colaborado tanto en mis discursos, que puedo decir que he sido harto de mis convidados.

Todos estábamos gozosos y alabábamos al Señor, y Trigecio exclamó:

—Ojalá que todos los días nos obsequies con convites como éste.

—Y vosotros debéis seguir y amar la moderación en todo —le respondí—, si queréis de veras volver a Dios.

Dicho esto se terminó la discusión y nos retiramos.

DEL ORDEN

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, I, Primeros escritos... *Del orden...,* preparado por el P. V. CAPÁNAGA, Agustino Recoleto, 4.ª ed. (BAC, Madrid 1946).

BIBLIOGR. GEN.: CAPÁNAGA, o.c., Introducción p.642-645; C. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin* (Paris 1920). Appendice II: Analyse des «Dialogues» composés à Cassiciacum. *De ordine* p.192-197; R. JOLIVET, *Oeuvres de S. Augustin.* première série: *Opuscules.* IV. *Dialogues philosophiques.* I, Problèmes fon-

275 GILSON, *Introduction...* p.99.140; BOYER, *Christian. et néo-platonisme...* p.3 nt.1.

damentaux: *De ordine*... Trad., introd. et notes (Paris 1939); P. Gentile, *Sant'Agostino. Dialoghi*. I. *La controversia accademica*..., *L'ordine*, introd., trad. e note (Roma 1970); F. Worter, *Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Der Dialog. «De ordine»* p.119-141 (Paderborn 1892); A. Dyroff, *Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift «De ordine»*, en *Aurel. Augustinus*, Fetsch. hersg. v. M. Grabmann und J. Mausbach (Köln 1930).

LIBRO I

Capítulo I

Todo lo rige la divina Providencia

276 1. Cosa muy ardua y rarísima es, amigo Cenobio, alcanzar el conocimiento y declarar a los hombres el orden de las cosas, ya el propio de cada una, ya, sobre todo, el del conjunto o universidad con que es moderado y regido este mundo. Añade a esto que, aun pudiéndolo hacer, no es fácil tener un oyente digno y preparado para tan divinas y oscuras cosas, ya por los méritos de su vida, ya por el ejercicio de la erudición.

Y con todo, tal es el ideal de los más bellos ingenios, y hasta los que contemplan ya los escollos y tempestades de la vida como quien dice con la cabeza erguida, nada desean tanto como aprender y conocer cómo, gobernando Dios las cosas humanas, cunde tanta perversidad por doquiera, de modo que haya de atribuirse su dirección no ya a un régimen y administración divinos, pero ni siquiera a un instrumento servil, si se dotara de suficiente potestad. Por lo cual, a los que se inquietan por estas dificultades sólo les queda esta salida: o la divina Providencia no llega a estas cosas últimas e inferiores o todos los males se cometen por voluntad de Dios.

277 Impías ambas soluciones, pero sobre todo la última. Porque, aunque es propio de gente horra de cultura y además peligrosísimo para el alma creer que hay algo dejado de la mano de Dios, con todo, entre los hombres, nunca se censura a nadie por su impotencia; pero el vituperio por negligencia es también mucho más excusante que el reproche por malicia y crueldad. Y así, la razón, por no faltar a la piedad, se ve como forzada a creer que las cosas mundanas no pueden ser

276-308 Capánaga, o.c., Introducción p.641-646; Pépin, o.c., p.86.87; Cayré, o.c., p.102-107.

objeto de administración divina o que son descuidadas y menospreciadas, para mitigar así o cerrar la boca a toda querella contra Dios.

278 2. Pero ¿quién es tan ciego que vacile en atribuir al divino poder y disposición el orden racional de los movimientos de los cuerpos, tan fuera del alcance y posibilidad de la voluntad humana? A no ser que se atribuya a la casualidad la maravillosa y sutil estructura de los miembros de los más minúsculos animales, como si lo que se considera obra de lo casual pudiera explicarse de otro modo que por la razón, o como si por atender a las fruslerías de la vana opinión humana osáramos sustraer de la dirección de la majestad inefable de Dios el orden maravilloso que se aplaude y admira en todo el universo, sin tener el hombre en ello arte ni parte.

279 Mas aquí se muestra ya el nudo de la cuestión, pues los miembros del más despreciable insectillo están labrados con tan admirable orden y distinción, mientras la vida humana versa y fluctúa entre innumerables perturbaciones e inquietudes.

Pero este modo de apreciar las cosas se asemeja al del que, restringiendo el campo visual y abarcando con sus ojos sólo un azulejo de un pavimento del mosaico, censurara al artífice, como ignorante de la simetría y proporción de tales obras; creería que no hay orden en la combinación de las teselas por no considerar el conjunto de todos los adornos que concurren a la formación de una faz hermosa. Lo mismo ocurre a los hombres poco instruidos, que, incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y armonía del universo, cuando algo les ofende su vista de cegatos, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad.

280 3. Y la causa principal de este error es que el hombre no se conoce a sí mismo. Para conocerse es menester separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón. Y esto lo consiguen solamente los que o cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime, o las curan con la medicina de las artes liberales.

Capítulo IV

Nada se verifica sin razón

281 ... 11. —Pregúntame, pues, ya, te ruego—dijo él—, para poder explicar con tus palabras y con las mías este misterio.

—Respóndeme primero a esto: ¿por qué te parece que esa agua no corre fortuitamente, sino con orden? Que ella sea conducida por acueductos de madera para nuestro uso y empleo, bien pertenece al orden, por ser orden razonable y de la industria humana, que quiere aprovecharse de su curso para la limpieza y bebida, y justo es que se haga así, según las necesidades de los lugares. Pero que las hojas caigan del modo que dices, dando lugar al fenómeno que nos admira, ¿cómo puede relacionarse con el orden? ¿No es más bien obra de la casualidad?

—Pero ¿es posible—replicó él—que al que ve claramente que nada puede hacerse sin suficiente razón se le ocurra otro modo de caerse las hojas? Pues qué, ¿quieres que te describa la posición de los árboles y de sus ramas, y el peso que dio la misma naturaleza a las hojas? Ni es cosa de ponderar ahora la movilidad del aire que las arrastra, o la suavidad con que descienden, ni las diversas maneras de caer, según el estado de la atmósfera, el peso, la figura y otras innumerables causas más desconocidas. Hasta aquí no llega la potencia de nuestros sentidos y son cosas enteramente ocultas; pero no sé cómo —lo cual basta para nuestra cuestión—es patente a nuestros ojos que nada se hace sin razón. Un curioso impertinente podía continuar preguntando por qué razón hay allí árboles, y yo le responderé que los hombres se han guiado por la fertilidad del terreno.

—¿Y si los árboles no son fructíferos y han nacido por casualidad?

—A eso responderé que nosotros sabemos muy poco y que no puede censurarse a la naturaleza por haber obrado sin razón poniéndolos allí. ¿Qué más? O me convenceréis de que se hace algo sin razón o creed que todo sigue un orden cierto de causalidad.

281 Jolivet, *Le problème du mal...* p.97; Kowalczyk, *La idea de Dios..* p.343.

Capítulo V

Cómo Dios todo lo dirige con orden

282 12. Yo respondí a Licencio:

—Aunque me tengas por un curioso impertinente, y ciertamente debo de serlo para ti por haber interrumpido tu coloquio con Píramo y Tisbe, insistiré en proponerte algunas cuestiones. Esta naturaleza, que, según tu modo de pensar, toda resplandece con orden—dejando otras innumerables cosas—, ¿podrás decirme para qué utilidad crió los árboles no frutales?

Cuando el interpelado buscaba una respuesta, entró en liza Trigecio:

—Pero ¿acaso la utilidad de los árboles está cifrada únicamente en el fruto? ¿No reportan su provecho otras cosas: su misma sombra, su madera y, finalmente, hasta las hojas?

—No des esa solución a la cuestión propuesta—le atajó Licencio—. Porque pueden sacarse innumerables ejemplos de cosas sin provecho para los hombres o de tan escasa y desconocida utilidad que apenas podemos defenderlas. Que nos diga él más bien si hay alguna cosa sin causa suficiente.

—Después tocaremos brevemente ese punto—le dije—. No es necesario que yo haga de maestro, porque tú, que profesas la certeza de tan alta doctrina, nada nuevo me has enseñado todavía, y yo estoy tan deseoso de aprender, que me paso días y noches en este ejercicio...

283 14. Licencio, saltando de gozo en su lecho, exclamó:

—¿Quién negará, ¡oh Dios grande!, que todo lo administras con orden? ¡Cómo se relacionan entre sí en el universo todas las cosas y con qué ordenada sucesión van dirigidas a sus desenlaces! ¡Cuántos y cuán variados acontecimientos no han ocurrido para que nosotros entabláramos esta discusión! ¡Cuántas cosas se hacen para que te busquemos y hallemos a Ti! ¿Acaso esto mismo que nos acaece ahora; que nosotros estuviésemos velando y tú, distraído con el sonido del agua, indagando su causa sin atinar con ella; todo esto, dime, no procede del orden de las cosas? Intervino también un ratoncito para que yo saliera a la escena. Finalmente, tu mismo discurso,

282 Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.155.

tal vez sin intención tuya—nadie es dueño de que alguna idea le venga a la mente—, no sé cómo me revolotea en el magín, inspirándome la respuesta que debo dar.

284 Pues yo te pregunto: si la disputa que tenemos aquí la escribes, como te has propuesto, y se divulga algún tanto, llegando a la fama de los hombres, ¿no les parecerá una cosa tan grave, digna de la respuesta de algún gran adivino o caldeo, que, preguntado sobre ella, hubiese respondido antes de verificarse? Y si hubiera respondido, se hubiera considerado una cosa tan divina, tan digna de celebrarse con aplauso universal, que nadie se atrevería a preguntar por qué cayó una hoja de árbol o un ratón ocioso fue molesto para un hombre que descansaba en su lecho. Pues ¿acaso estas predicciones de lo futuro las hizo alguno de ellos por cuenta propia o fue requerido por el consultor a decirlas? Y si adivinare que ha de publicarse un libro de importancia y viese que era necesario aquel hecho, pues de otro modo no podría adivinarlo, luego tanto el arrastre de las hojas en el campo como todo lo que hace en casa ese animalito, todo se hallaría enlazado con el orden, lo mismo que este escrito. Porque con estas palabras estamos haciendo unos razonamientos que, de no haber precedido aquellos hechos tan insignificantes, no nos hubieran ocurrido ni se hubieran expuesto ni tomado en cuenta para legarlos a la posteridad. Así que nadie me pregunte ya por qué suceden cada una de las cosas. Baste con saber que nada se engendra, nada se hace sin una causa suficiente, que la produce y lleva a su término.

Capítulo VII

Dios no ama el mal, aunque pertenece al orden

285 ... 18. En esta conclusión temí a Licencio. Pero él, lamentándose de la dificultad de las palabras, sin buscar una respuesta adecuada, sino más bien embarazado por la forma de la contestación, dijo:

—No quiere Dios los males, porque no pertenece al orden que Dios los ame. Por eso ama mucho el orden, porque El no ama los males, los cuales, ¿cómo no han de estar dentro del orden cuando Dios no los quiere? Mira que esto mismo pertenece al orden del mal, el que no sea amado de Dios. ¿Te

285 Jolivet, *Le problème du mal*... p.33.

parece poco orden que Dios ame los bienes y no ame los males? Así, pues, ni los males están fuera del orden, porque Dios no los quiere, y ama, en cambio, el orden. El quiere amar los bienes y aborrecer los males, lo cual es un orden acabado y de una divina disposición. Orden y disposición que conservan por medio de distintos elementos la concordia de todas las cosas, haciendo que los mismos males sean en cierto modo necesarios. De este modo, como con ciertas antítesis, por la combinación de cosas contrarias, que en la oratoria agradan tanto, se produce la hermosura universal del mundo.

286 19. Hubo una breve pausa de silencio; pero, irguiéndose de improviso por la parte en que tenía su lecho Trigecio, le instaba:

—Dime, te ruego, si Dios es justo.

Callaba el otro, porque, según después confesó, admiraba demasiado y temía otro nuevo discurso inflamado de inspiración de su condiscípulo y amigo. Viéndole callado, Licencio prosiguió:

—Porque, si me respondes que Dios no es justo, tú verás lo que haces, pues no ha mucho me censurabas de impiedad. Y si, conforme a la doctrina que recibimos y nos lo persuade el sentimiento de la necesidad del orden, Dios es justo, sin duda lo es, porque da a cada cual lo suyo. ¿Y qué distribución cabe si no hay distinción? ¿Y qué distinción, si todo es bueno? ¿Y qué puede haber fuera del orden, si la justicia de Dios trata a buenos y malos según su merecido? Y todos afirmamos que Dios es justo. Luego todo se halla encerrado dentro del orden.

Terminado este discurso saltó del lecho, y con la voz más suave, porque nadie le respondía, me dijo a mí:

—¿Nada me dices tampoco tú, que has provocado esta discusión?

LIBRO II

Capítulo V

Cómo se ha de curar el error de los que creen que las cosas no están regidas con orden

287 ... 15. Estas y otras parecidas cuestiones que se ventilan en la vida humana impulsan a muchos hombres fre-

287 Lejard, o.c., p.53.56.

cuentemente a creer que no estamos gobernados por el orden de la Providencia, mientras otros, piadosos y buenos y dotados de espléndido ingenio, no pudiendo creer que estemos abandonados del sumo Dios, con todo, envueltos en la bruma y en la confusa riolada de tantas cosas, no aciertan a ver ningún orden y quieren que se les descubran las causas ocultísimas, y recurren a la poesía para cantar sus lamentos y errores. Los cuales no hallarán una satisfactoria respuesta ni para esta sencilla cuestión: ¿por qué los italianos piden siempre inviernos serenos y nuestra miserable Getulia se muere de sed? ¿Quién puede responder a esto? ¿O dónde se pueden descifrar y conjeturar los motivos de semejante disposición?

288 Pero yo, si algo valen mis amonestaciones, creo que deben educarse antes en aquellas artes liberales *(Ret.,* I,3,2); de otro modo no puede aspirarse a la comprensión de estos problemas. Pero si los detiene la pereza, la preocupación de los negocios seculares o la falta de capacidad, entonces acójanse al baluarte seguro de la fe, y con vínculos los atraiga a sí, librándolos de los males horrendos y obscurísimos, Aquel que no permite que se pierda nadie si cree en El por la adhesión a los divinos misterios.

289 16. Un doble camino, pues, se puede seguir para evitar la obscuridad que nos circuye: la razón o la autoridad. La filosofía promete la razón, pero salva a poquísimos, obligándolos no a despreciar aquellos misterios, sino a penetrarlos con su inteligencia según es posible en esta vida. Ni persigue otro fin la verdadera y auténtica filosofía sino enseñar el principio de todas las cosas, y la grandeza de la sabiduría que en El resplandece, y los bienes que sin detrimento suyo se han derivado para nuestra salvación de allí. Ella nos instruye en nuestros sagrados misterios, cuya fe sincera e inquebrantable salva a las naciones, dándoles a conocer a un Dios único, omnipotente sin fundir las tres personas, como hacen algunos, ni ofenderlas, como otros. Esta filosofía enseña cuán gran cosa es que Dios haya querido asumir nuestro cuerpo para redimirnos, pues cuanto más se ha abatido por nosotros, tanto más brilla su divina clemencia, alejándose de la soberbia de los sabios según este mundo...

288 LEJARD, o.c., p.56.
289 BOYER, *Christinanisme et néo-platonisme...* p.131; LEJARD, o.c., p.53.54. 55.57.58.60.61.62; JOLIVET, *Saint Augustin...* p.160; GILSON, *Introduction...* p.309.

CAPÍTULO VII

Cómo había orden antes de venir el mal

290 ... 23. Habiendo asentido a esto mi madre y Licencio, yo intervine:

—¿Qué dices a esto, Licencio? ¿Dónde está lo que con tanto ahínco defendías, esto es, que nada se hace fuera del orden? Lo que dio lugar al origen del mal no se hizo por orden de Dios, sino que al nacer el mal fue sometido al orden divino.

Y él, admirándose y molestándose de que se le escapase de las manos una causa tan noble, dijo:

—Absolutamente sostengo que comenzó el orden con el que dio origen al mal.

—Luego el origen del mal no se debe al orden—dije—, si el orden comenzó a existir después del mal. Pero siempre estaba el orden en Dios; y, o siempre existió la nada, que es el mal, o, si alguna vez comenzó, puesto que el orden o es un bien o procede del bien, nada hubo ni habrá jamás sin orden. No sé qué razón más adecuada se me ha ofrecido, pero me la arrebató el olvido, lo cual creo ha sucedido por el mérito, la condición o el orden de mi vida.

291 —Ignoro cómo se me ha deslizado una sentencia que ahora desecho—insistió él—, porque no debí haber dicho que después del mal comenzó el orden; antes bien, se ha de creer que siempre estuvo en Dios, como ha sostenido Trigecio, la divina justicia y que no vino a aplicarse hasta que hubo males.

—Vuelves a caer en el cepo—le contesté yo—, siempre permanece inconcuso lo que no quieres; porque haya estado el orden en Dios, o haya comenzado a coexistir con el mal, siempre resulta que el mal nació fuera del orden. Y si concedes esto, debes igualmente confesar que puede hacerse algo contra el orden; y con esto se debilita y cae por tierra tu causa; si no lo concedes, parece que el mal se origina del orden de Dios, y entonces le confiesas autor de los males, lo cual es una impiedad horrible.

Habiéndole repetido esto varias veces, porque no lo entendía o simulaba no entenderlo, cerró la boca y guardó silencio.

Entonces dijo la madre:

—Yo creo que hay algo que puede hacerse fuera del orden de Dios, porque el mismo mal que se ha originado no ha nacido del orden divino; pero la divina justicia no le ha consentido estar desordenado y lo ha reducido y obligado al orden.

292 24. Viendo yo aquí con qué afán y entusiasmo buscaban a Dios, pero sin tener un concepto claro del orden, con que se llega a la inteligencia de su inefable Majestad, les dije:

—Os ruego que, si amáis mucho el orden, no permitáis en vosotros ninguna precipitación, desarreglo, ni desorden. Pues, aunque una secretísima razón nos prometa demostrar que nada se hace fuera del orden divino, con todo, si al maestro de escuela viésemos empeñado en enseñar a un niño el silabario antes de darle a conocer las letras, no digo que sería digno de risa y un necio, sino un loco de atar, por no guardar el método de la enseñanza. Y cosas de este género cometen a granel los ignorantes, que son reprendidos y burlados por los doctos, y los dementes, censurados hasta por los necios; y, sin embargo, que aun todas estas cosas tenidas como perversas no se exorbitan de un orden divino, promete evidenciarlo a las almas amantes de Dios y de sí mismas una disciplina elevada y remotísima del alcance de la multitud, comunicándoles una certeza superior a la que ofrecen las verdades de la matemática.

Capítulo VIII

Se enseñan a los jóvenes los preceptos de la vida y el orden de la erudición

293 25. Esta disciplina es la misma ley de Dios, que, permaneciendo siempre fija e inconcusa en El, en cierto modo se imprime en las almas de los sabios; de modo que tanto mejor saben vivir y con tanta mayor elevación cuanto más perfectamente la contemplan con su inteligencia y la guardan con su vida. Y esa disciplina a los que desean conocerla les prescribe un doble orden, del que una parte se refiere a la vida y la otra a la instrucción.

Los jóvenes dedicados al estudio de la sabiduría se abstengan de todo lo venéreo, de los placeres de la mesa, del cuidado excesivo y superfluo ornato de su cuerpo, de la afición

292 Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.163; Id., *L'idée de vérité...* p.247.
293 Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.231; Pegueroles, o.c., p.88.

a los espectáculos, de la pesadez del sueño y la pigricia, de la emulación, murmuración, envidia, ambición de honra y mando, del inmoderado deseo de alabanza. Sepan que el amor al dinero es la ruina cierta de todas sus esperanzas. No sean ni flojos ni audaces para obrar. En las faltas de sus familiares no den lugar a la ira o la refrenen de modo que parezca vencida. Anden alerta con las malas inclinaciones. Ni sean excesivos en la vindicación ni tacaños en perdonar. No castiguen a nadie sino para mejorarlo, ni usen indulgencia cuando es ocasión de más ruina. Amen como familiares a todos los que viven bajo su potestad. Sirvan de modo que les deleite servirles. En los pecados ajenos no importunen a los que reciban mal la corrección. Eviten las enemistades con suma cautela, súfranlas con calma, termínenlas lo antes posible. En todo trato y conversación con los hombres aténganse al proverbio común: «No hagan a nadie lo que no quieren para sí». No busquen los cargos de la administración del Estado sino los perfectos. Y traten de perfeccionarse antes de llegar a la edad senatorial, o mejor, en la juventud.

294 Y los que se dedican tarde a estas cosas no crean que no les conciernen estos preceptos, porque los guardarán mejor en la edad avanzada. En toda condición, lugar, tiempo, o tengan amigos o búsquenlos. Muestren deferencia a los dignos, aun cuando no la exijan ellos. Vivan con orden y armonía; sirvan a Dios; en El piensen; búsquenlo con el apoyo de la fe, esperanza y caridad. Deseen la tranquilidad y el seguro curso de sus estudios y de sus compañeros; y para sí y para cuantos puedan pidan la rectitud del alma y la tranquilidad de la vida.

Capítulo XI

Qué es la razón.—Sus vestigios en el mundo sensible.—Diferencia entre lo racional y lo razonable

295 ... 31. Y primero veamos a qué cosas se aplica ordinariamente esta palabra: *razón*. Y debe movernos mucho el saber que el hombre fue definido por los antiguos sabios así: el hombre es un animal racional mortal. Puesto el género de animal, le han agregado dos diferencias, con el fin de advertir al hombre, según yo entiendo, dónde debe refugiarse y de dón-

295 Lejard, o.c., p.56; Cayré, o.c., p.105.

de debe huir. Pues así como el alma, extrañada de sí misma, cayó en las cosas mortales, así debe regresar y volver a la intimidad de la razón. Por ser racional, aventaja a las bestias; por ser mortal, se diferencia del ser divino. Si le faltara lo primero, sería un bruto; si no se apartara de lo segundo, no podría deificarse. Pero como hombres muy doctos distinguen entre lo racional y lo razonable, no cae esta diferencia fuera de nuestro propósito.

Racional llamaron a lo que usa o puede usar de razón; *razonable,* lo que está hecho o dicho conforme a razón. Estos baños podemos llamarlos razonables, y también estos nuestros discursos; y racionales son el artífice de los primeros y nosotros que conversamos aquí. Así, pues, la razón procede del alma racional, y se aplica a las obras y a los discursos razonables.

296 32. Dos cosas veo donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: las obras humanas, que se ven, y las palabras, que se oyen. En ambas usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal: el de los ojos y el de los oídos. Así, cuando vemos una casa compuesta de partes congruentes entre sí, decimos muy bien que nos parece razonable. Cuando oímos también una música bien concertada, decimos que suena razonablemente. Al contrario, sería disparate decir: huele razonablemente, o sabe razonablemente, o es razonablemente blando, a no ser que se aplique esto a cosas que con algún fin han sido procuradas por los hombres para que tuviesen tal perfume, tal sabor, tal grado de calor, etc. Como si alguien, atendiendo a la razón del fin, dice que huele razonablemente un lugar ahumado con fuertes olores para ahuyentar las serpientes; o que una pócima que propina el médico es razonablemente amarga; o si se manda templar un baño para un enfermo, se dice que está razonablemente caliente o tibio. Pero nadie, entrando en un jardín y tomando una rosa, exclama: ¡Qué razonablemente huele esta rosa!, aunque el médico le haya mandado olerla. Pues entonces dícese que lo mandado y recetado es razonable, pero no puede llamarse así el olor de la rosa, por ser un olor natural. Cuando un cocinero prepara un manjar, podemos decir que está razonablemente guisado; pero decir que sabe razonablemente no lo consiente la costumbre del lenguaje, porque no hay ninguna causa extrínseca, sino la satisfacción de un gusto presente.

296 Lope Cilleruelo, *La prueba agustiniana...* p.244.

297 Preguntad a un enfermo a quien el médico le ha recetado una poción, por qué debe ser tan dulce, y no os dará como causa el placer que le produce; alegará el motivo de la enfermedad, que no afecta al gusto, sino al estado del cuerpo, que es cosa diversa. Pero, si preguntamos a un goloso catador de algún manjar por qué es tan dulce y responde: *porque me agrada, porque hallo gusto,* nadie dice que es aquello razonablemente dulce, a no ser que su dulzura sea necesaria para otro fin y lo que se toma se ha hecho con este fin.

298 34. Así, pues, cuando miramos en este edificio todas sus partes, no puede menos de ofendernos el ver una puerta colocada a un lado, la otra casi en medio, pero no en medio. Porque en las artes humanas, no habiendo una necesidad, la desigual dimensión de las partes ofende, en cierto modo, a nuestra vista. En cambio, ¡cuánto nos deleitan y embelesan el ánimo las tres ventanas internas debidamente colocadas, a intervalos iguales, dos a los lados y una en medio, para dar luz al cuarto de baño! Por lo cual, hasta los mismos arquitectos llaman *razón* a este modo de disponer las partes; y dicen que las desigualmente colocadas carecen de razón. Es una forma de hablar muy difuminada y que ha pasado a todas las artes y obras humanas.

299 Y en los versos, donde también decimos que hay una razón, que pertenece al gusto de los sentidos, ¿quién no sabe que la medida y dimensión es artífice de toda su armonía? Pero en los movimientos cadenciosos de una danza, donde toda la mímica obedece a un fin expresivo, aunque cierto movimiento rítmico de los miembros deleita los ojos con su misma dimensión, con todo, se llama razonable aquella danza, porque el espectador inteligente comprende lo que significa y representa, dejando aparte el placer sensual. Si se hace una Venus alada y un Cupido cubierto con un manto, aun dándoles un maravilloso donaire y proporción de los miembros, no parece que se ofenden los ojos, pero sí el ánimo, a quien toca la interpretación de los signos. Los ojos se ofenderían privándolos de la armonía de los movimientos. Porque esto pertenecería al sentido, en el que el alma, por hallarse unida al cuerpo, percibe su deleite.

300 Una cosa es, pues, el sentido y otra la percepción por el sentido; al sentido halagan los movimientos rítmicos,

298 Boyer, *Sant'Agostino* p.43.

al ánimo, al través del sentido corporal, le place la agradable significación captada en el movimiento. Lo mismo se advierte más fácilmente en los oídos: todo es agradable deleite al órgano sensitivo; pero los bellos pensamientos, aunque expresados por medio de voces que impresionan el oído, sólo ellos entran en la mente. Así, pues, cuando oímos aquellos versos: *Me era dulce saber por qué el sol de invierno va a bañarse tan pronto en las aguas del mar; por qué en el verano vienen con tan lento pie las noches perezosas* (VIRG., *Georg.* II 480-1), de diverso modo alabamos la armonía del verso y la belleza del pensamiento. Ni en el mismo sentido decimos que una armonía es bella o que una expresión es razonable.

CAPÍTULO XII

La razón, inventora de todas las artes.—Ocasión de los vocablos, de las letras, de los números, de la división de las letras, sílabas y palabras.—Origen de la historia

301 35. Hay, pues, tres géneros de cosas en que se muestra la obra de la razón: uno, en las acciones relacionadas con un fin; el segundo, en la palabra; el tercero, en el deleite. El primero nos amonesta a no hacer nada temerariamente; el segundo, a enseñar con verdad; el tercero nos invita a la dichosa contemplación. El primero se relaciona con las artes, de que hablamos aquí. Porque la potencia razonadora que usa, sigue o imita lo que es racional, pues por un vínculo natural está ligado el hombre a vivir en sociedad con los que tienen común la razón, ni puede unirse firmísimamente a otros sino por el lenguaje, comunicando y como fundiendo sus pensamientos con los de ellos.

302 Por eso fue necesario poner vocablos a las cosas, esto es, fijar sonidos que tuviesen una significación, y así, superando la imposibilidad de una comunicación directa de espíritu a espíritu, valióse de los sentidos como intermediarios para unirse con los otros. Pero vio que no podían oírse las palabras de los ausentes, y entonces inventó las letras, notando y distinguiendo todos los sonidos formados por el movimiento de la boca y de la lengua. Pero ¿cómo podía hablar ni escribir todavía, en medio de la multitud inmensa de cosas que se extienden a lo infinito, sin ponerles un límite fijo?

301-304 LEJARD, o.c., p.44.56.
301 BOYER, *Sant'Agostino* p.235; LEJARD, o.c., p.63.

Advirtió, pues, la grande necesidad del cálculo y la numeración. De ambas invenciones nació la profesión de los calígrafos y calculadores. Era como una infancia de la gramática; según dice Varrón, comprendía los elementos de la lectura, escritura y del cálculo. Su nombre griego no lo recuerdo en este momento.

303 36. Y siguiendo adelante, la razón notó las diversas formas de emitir la voz, que constituyen nuestro lenguaje y dan lugar a nuestra escritura, y unas piden moderada abertura de la boca para que se produzcan limpios y fáciles, sin esfuerzo de colisión; otras se emiten con diferentes comprensiones de los labios para producir el sonido: las últimas, finalmente, deben reunirse a las primeras para su formación. Y así, según el orden en que se ha expuesto, las llamó vocales, semivocales y mudas. Después combinó las sílabas, y luego agrupó las palabras en ocho clases y formas, distinguiendo con pericia y sutileza su morfología y estructura. Y estudiando la armonía y medidas aplicó su atención a las diversas cantidades de las palabras y sílabas; y advirtiendo que en la pronunciación de unas se requiere doble tiempo que en otras, clasificó las sílabas en largas y breves, y organizándolo todo, lo redujo a reglas fijas.

CAPÍTULO XIII

Origen de la dialéctica y retórica

304 38. Una vez sistematizada la gramática, la razón pasó al estudio de la misma actividad pensante y creadora de las artes, porque no sólo las había reducido a cuerpo orgánico por medio de definiciones, divisiones y síntesis, sino también las defendió de todo error. Pues ¿cómo podía pasar a nuestras construcciones sin asegurarse primero de la bondad y seguridad de sus instrumentos, distinguiéndolos, notándolos, clasificándolos y creando de este modo la reina de las disciplinas, que es la dialéctica? Ella nos da el método para enseñar y aprender; en ella se nos declara lo que es la razón, su valor, sus aspiraciones y potencia. Nos da la seguridad y certeza del saber.

Pero como muchas veces los hombres necios, para obrar conforme a la recta doctrina con provecho y honestidad, no siguen el dictamen de la verdad sincera que brilla en su espíritu, sino que se van en pos del halago de los sentidos y de la

propia costumbre, era necesario moverlos y enardecerlos para la práctica. Llamó retórica a esta disciplina, confiándole esta misión, más necesaria que sencilla, de esparcir y endeliciar al pueblo con variadísimas amenidades, atrayéndolo a buscar su propio bien y provecho. Mirad hasta dónde se elevó por las artes liberales la parte racional aplicada al estudio de la significación de las palabras.

Capítulo XVII

Los ignorantes no deben dedicarse a problemas arduos

305 ... 46. Lo mismo vale lo que digo para las demás artes, las cuales, si totalmente desestimas, ruégote con la confianza propia de un hijo que conserves firme y prudentemente la fe que has recibido con los sagrados misterios, y permanece en la vida de costumbres que has profesado.

Hay muy arduos problemas relativos a Dios; por ejemplo, cómo, no siendo autor del mal y siendo omnipotente, se cometen tantos males, y con qué fin creó el mundo, no teniendo necesidad de él; si el mal es eterno o comenzó con el tiempo; y si es eterno y estuvo sometido a Dios; si tal vez siempre existió el mundo donde el mal fue dominado por un orden divino; y si el mundo comenzó a existir alguna vez, cómo antes de su existencia el mal estaba sofrenado por la potestad de Dios; y qué necesidad había de fabricar un mundo en que, para tormento de las almas, se incluyese el mal, frenado antes por el divino poder; si se supone un tiempo en que él no estaba bajo el dominio divino, ¿qué ocurrió de improviso que no había acaecido en eternos tiempos anteriores (porque es incalificable necedad, por no decir impiedad, sostener que hubo un cambio de consejo)?; y si decimos que el mal fue importuno, y hasta nocivo para Dios, según piensan algunos, no habrá docto que no se burle ni indocto que no se irrite por semejante dislate. Pues ¿qué daño pudo hacer a Dios aquella no sé qué naturaleza del mal? Si dicen que no pudo dañarle, no habrá motivo para fabricar el mundo; si pudo dañarle, es imperdonable iniquidad creer a Dios violable, sin otorgarle siquiera la potencia de esquivar el golpe de la violación.

306 Porque creen también que las almas aquí purgan su

305 Boyer, *Sant'Agostino*, p.235; Lejard, o.c., p.61; Jolivet, *Le problème du mal...* p.33; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano...* p.233.
306 Jolivet, *Le problème du mal...* p.33.

pena, pues no hay diferencia entre la substancia de Dios y la de ellas. Si decimos que este mundo no ha sido creado, es una ingratitud e impiedad el creerlo, porque la consecuencia será admitir que Dios no lo ha creado. Todas estas cuestiones y otras semejantes, o hay que estudiarlas con aquel orden de erudición que hemos expuesto o dejarlas enteramente.

Capítulo XVIII

Por qué orden el alma es elevada a su propio conocimiento y al de la unidad

307 47. Y para que nadie piense que he emprendido un tema vastísimo, lo resumo todo más llana y brevemente. Y digo que al conocimiento de todos estos problemas nadie debe aspirar sin el doble conocimiento de la dialéctica y de la potencia de los números. Si aun esto les parece mucho, aprendan bien o la ciencia de los números o el arte de razonar bien. Si todavía les acobarda esto, ahonden en el conocimiento de la unidad en los números y de su valor, sin considerarla en la suprema ley y sumo orden de todas las cosas, sino en lo que cotidianamente sentimos y hacemos. Se afana por esta erudición la misma filosofía y llega a la unidad, pero de un modo mucho más elevado y divino.

308 Dos problemas le inquietan: uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro; aquél nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el método de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, conviene a saber: para conocer los dos mundos, y el mismo principio de la universalidad de las cosas, cuya verdadera ciencia consiste en la docta ignorancia.

307 Pegueroles, o.c., p.12.13; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.83.85; Id., *L'idée de vérité...* p.82.91 nt.3.
308 Lejard, o.c., p.56; Jolivet, *Le problème du mal...* p.34.

LOS SOLILOQUIOS

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, I, Primeros escritos... *Los Soliloquios*..., preparado por el P. V. CAPÁNAGA, Agustino Recoleto, 4.ª ed. (BAC, Madrid 1946).

BIBLIOGR. GEN.: CAPÁNAGA, o.c., Introducción, p.469-474; P. DE LABRIOLLE, *Oeuvres de Saint Augustin,* première série, *Opuscules,* V, *Dialogues philosophiques,* II, Dieu et l'âme. *Soliloques,* trad., introd. et notes (Paris 1948); introd., p.7-21; P. MONTANARI, *I due libri dei Soliloqui. Dialogo.* Traduz., pref. e note (Firenze 1930); A. MARZULLO, *Sant'Agostino: Soliloqui.* Introd., testo latino, versione e note (Milán 1972); *San Agustín. Meditaciones. Soliloquios. Manual. Suspiros.* Trad. e intr. de A. MONTESINO, Pról. de L. RIBER; revisión y notas por V. BLANCO GARCÍA, 5.ª ed., reimpr. (Madrid 1972); CH. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin* (Paris 1920). Appendice II: Analyse des «Dialogues» composés à Cassiciacum: *Les Soliloques,*, p.198-202; F. WORTER, *Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Der Dialog: Soliloquia,* p.12-162 (Paderborn 1892); W. ENDER, *König Alfred der Grosze: Bearbeitung der Soliloquien des Augustinus* (Hamburg 1922); M. I. BOGAN, *The Vocabulary and Stile of the Soliloquies and Dialogues of S. Augustine* (Washington 1935; M. MARTINÉE, *S. Augustinus in Soliloquiis qualis philosophus appareat* (Rennes 1864).

LIBRO I

CAPÍTULO XV

Conocimiento del alma y confianza en Dios

309 27. RAZÓN.—Acabemos, si te place, este primer libro, para emprender en el segundo algún camino conducente a nuestro fin. Porque tu indisposición requiere un ejercicio moderado.

AGUSTÍN.—No permitiré se acabe este libro si antes no me descubres algo de la proximidad de la luz a que aspiro.

R.—Tú Médico te dará gusto. Porque no sé qué centelleo íntimo fulgura en mí, invitándome a llevarte adonde quieras. Así, pues, escucha atento.

A.—Llévame, arrebátame adonde quieras.

R.—¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma?

A.—Tal es mi único anhelo.

309-317 CAPÁNAGA, o.c., Introducción, p.471-474; LABRIOLLE, o.c., p.7-21; MORICCA, o.c., p.130; CAYRÉ, o.c., p.107-112.

309 BOYER, *L'idée de vérité*... p.215; JOLIVET, *La doctrine august. de l'illumination*... p.71 y 72.

R.—¿Nada más deseas?

A.—Nada más.

R.—¿Y no quieres saber lo que es la verdad?

A.—¡Como si pudiera conocer aquellas dos cosas sin la verdad!

R.—Luego primero es menester conocer a la que nos guía al conocimiento de lo demás.

A.—No me opongo a ello.

R.—Veamos, pues, si las dos palabras diferentes, lo verdadero y la verdad, significan dos cosas o una sola.

A.—Creo que significan dos cosas. Porque una cosa es la castidad y otra el casto, y en este sentido se pueden multiplicar los ejemplos. Así también una cosa es la verdad y otra lo verdadero.

R.—¿Y cuál de las dos te parece más excelente?

A.—Sin duda, la verdad, porque no hace el casto a la castidad, sino la castidad al casto. Igualmente, todo lo verdadero lo es por la verdad.

310 28. R.—Y dime: cuando acaba su vida un hombre casto, ¿piensas que acaba la castidad?

A.—De ningún modo.

R.—Luego tampoco cuando muere algo verdadero no fenece la verdad.

A.—Pero ¿cómo lo verdadero puede morir? No lo entiendo.

R.—Me maravillo de tu pregunta. ¿No vemos perecer mil cosas ante nuestros ojos? ¿O tal vez piensas que este árbol es árbol, pero no verdadero, o que no puede morir? Pues aun sin dar crédito a los sentidos y respondiéndome que no sabes si es árbol, no me negarás que, si es árbol, es un árbol verdadero, porque no se juzga eso con los sentidos, sino con la inteligencia. Si es un árbol falso, no es árbol: si es árbol, necesariamente es verdadero árbol.

A.—No disiento de ti.

R.—¿Y qué respondes a esto? ¿Los árboles pertenecen al género de cosas que nacen y fenecen?

A.—Tampoco puedo negarlo.

R.—Luego se deduce que cosas verdaderas pueden morir.

A.—No digo lo contrario.

R.—¿Y no crees que, aun feneciendo cosas verdaderas, no

310 BOYER, *L'idée de vérité*... p.216.

fenece la verdad, como con la muerte del casto no muere la castidad?

A.—Todo te lo concedo, pero no sé dónde quieres llevarme por aquí.

R.—Sigue escuchando.

A.—Atento estoy.

311 29. R.—¿Aceptas por verdadero aquel dicho: Todo lo que existe, en alguna parte debe existir?

A.—No hallo nada que oponer a él.

R.—¿Confiesas que existe la verdad?

A.—Sí.

R.—Luego busquémosla donde se halla; pero no está en ningún lugar, pues no ocupa espacio lo que no es cuerpo, a no ser que la verdad sea un cuerpo.

A.—Rechazo ambas hipótesis.

R.—¿Dónde piensas, pues, que estará? En ningún lugar se halla la que sabemos que existe.

A.—¡Ah!, si supiera dónde se halla, no buscaría otra cosa.

R.—¿Puedes saber dónde no está?

313 A.—Si me ayudas con tus preguntas, tal vez daré con ello.

R.—No está, ciertamente, en las cosas mortales. Porque lo que está en un sujeto no puede subsistir si no subsiste el mismo sujeto. Es así que hemos concluido que la verdad subsiste aun pereciendo las cosas verdaderas. No está, pues, en las cosas que fenecen. Existe la verdad, y no se halla en ningún lugar. Luego hay cosas inmortales. Pero nada hay verdadero si no es por la verdad. De donde se concluye que sólo son verdaderas las cosas inmortales. Y todo árbol falso no es árbol, y el leño falso no es leño, y la plata falsa no es plata, y todo lo que es falso no es. Pero todo lo no verdadero es falso. Luego ninguna cosa puede decirse en verdad que es, salvo las inmortales. Considera bien este argumento, por si contiene tal vez alguna aserción insostenible. Pues si fuera concluyente, habríamos logrado casi todo nuestro intento, según se verá mejor en el siguiente volumen.

313 30. A.—Pláceme discutir contigo y, por tanto, conmigo estos argumentos, con tal que no se intercepten algunas

311 Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.84; Id., *L'idée de vérité...* p.101.

313 Cayré, o.c., p.110

tinieblas, halagándome con su falso deleite, cosa que temo mucho.

R.—Cree firmemente en Dios y arrójate en sus brazos con todo tu ser. Exprópiate a ti mismo, sal de tu propia potestad y confiesa que eres siervo de tu clementísimo y generosísimo Señor. El te atraerá a Sí y no cesará de colmarte de sus favores, aun sin tú saberlo.

A.—Oigo, creo y obedezco como puedo, y le ruego con todo mi corazón aumente mi capacidad y fuerza, a no ser que tú exijas de mí algo más.

R.—Me contento con eso ahora; después harás lo que se mostrará.

LIBRO II

Capítulo IV

¿Se puede deducir de la perpetuidad de lo falso o verdadero la inmortalidad del alma?

314 5. A.—¡Oh qué arma tan formidable! Podrías concluir que es inmortal el hombre si te hubiera concedido que forma parte inseparable del mundo y que el mundo es sempiterno.

R.—Despabilado te veo. Con todo, no es poco lo alcanzado, a saber: que el alma no puede menos de coexistir con la naturaleza de las cosas, si no puede faltar de ella alguna vez la falsedad.

A.—En ésa sí veo una legítima consecuencia. Pero me parece que hay que volver más atrás para asegurar nuestras posiciones, sin negar que hemos dado algunos pasos para el conocimiento de la inmortalidad del alma.

R.—¿Lo has mirado bien, por si has hecho alguna concesión a la ligera?

A.—Creo que sí, y no hallo afirmación que pueda tildarse de temeraria.

315 R.—Está, pues, demostrado que el universo no puede subsistir sin almas vivas.

A.—¿Y si suprimimos de la naturaleza toda falsedad? Entonces ¿no serán todas las cosas verdaderas?

R.—También eres consecuente con esa ilación.

A.—Respóndeme, pues: ¿por qué esa pared te parece verdadera?

A.—Porque no me engaño al verla.
R.—Luego porque es tal como te parece.
A.—Te doy la razón.
R.—Si, pues, una cosa es falsa porque es diversa de lo que parece, la verdad de una cosa consistirá en ser lo que parece. Pero si no hay falsedad en la naturaleza de las cosas, todas serán verdaderas. Ni puede aparecer algo más que a los ojos del alma viva. Luego el alma es inseparable de la naturaleza de las cosas, si la falsedad va necesariamente aneja a ellas; allí subsiste y permanece si puede.
A.—Veo que das vigor nuevo a tus ideas en estas proposiciones; pero nada hemos adelantado aún. Sin embargo, el resultado de lo dicho que me interesa es que las almas nacen y mueren, y que para no desaparecer del mundo no es necesaria su inmortalidad individual, sino la sucesión con que unas siguen a otras.

316 6. R.—¿Crees tú que las cosas sensibles o corporales pueden comprenderse con el entendimiento?
A.—No, por cierto.
R.—¿Y crees que Dios usa de los sentidos para conocer las cosas?
A.—No quiero afirmar nada temerariamente acerca de este punto; pero, según conjeturo, de ningún modo necesita sentidos para lo que dices.
R.—Sólo, pues, las almas pueden sentir.
A.—Admito esa proposición como probable.
R.—¿Y qué me dices a esto? Esta pared, si no es verdadera, ¿no es pared?
A.—Nada más fácil de conceder.
R.—¿Me concedes igualmente que nada es cuerpo si no es verdadero cuerpo?
A.—También te lo concedo.
R.—Siendo, pues, lo verdadero lo que realmente es como parece, y lo corpóreo sólo puede manifestarse a los sentidos, y los sentidos son propios del alma, no habiendo, por otra parte, cuerpos que no sean verdaderos, luego no puede haber cuerpo si no hay alma.
A.—Mucho me apremias y me doy a tus razonamientos.

Capítulo V

Qué es la verdad

317 7. R.—Aguza ahora tu atención para lo que viene.
A.—A tus órdenes estoy.
R.—Aquí tienes una piedra; y es verdadera, porque es tal como parece; y es piedra, por ser verdadera piedra. Y sólo puede percibirse con los sentidos.
A.—Es verdad.
R.—Luego no habrá piedras en los escondidos senos de la tierra ni tampoco allí donde nadie puede percibirlas; ni existiría piedra alguna si no la viésemos, ni seguirá siéndolo cuando nos retiremos y nadie la vea. Y cerrando bien los armarios, por muchas cosas que en ellos hayas metido, nada contienen. La madera tampoco será madera en lo entrañable y oculto, pues se escabulle de la percepción sensible todo lo latente en lo íntimo de los cuerpos que no son transparentes. Todo ello, por necesidad lógica, no tiene ser. Porque si existiese, sería verdadero, y tú has definido lo verdadero: lo que es tal como parece, y todo aquello ni se manifiesta ni aparece; luego tampoco es verdadero. ¿Tienes algún reparo que oponer a estas conclusiones?
A.—Son consecuencias de mis afirmaciones y resulta todo tan absurdo, que más dispuesto estoy a negar cualquiera de mis premisas que a sostener la verdad de las conclusiones.
R.—Nada rehúso. Concreta, pues, lo que quieres decir, si los cuerpos sólo pueden percibirse con los sentidos, o si no siente más que el alma, o si hay piedras y otras cosas semejantes no verdaderas, o si la verdad debe definirse de otro modo.
A.—Discutamos, te ruego, este último punto.
R.—Define, pues, la verdad.

318 A.—Llamo verdadero aquello que es en sí tal como parece al sujeto conocedor, si quiere y puede conocerlo.
R.—Luego ¿no será verdadero lo que nadie puede conocer? Además, definido lo falso como lo que difiere de lo que parece, si a alguno le parece esto piedra y a otro madera, ¿no será una misma cosa falsa y verdadera a la vez?
A.—Lo primero me persuade más, pues si una cosa no pue-

318 Boyer, *L'idée de vérité...* p.3; J. Martin, *Saint Augustin* (Paris [2]1923) p.249.

de ser conocida, resulta que tampoco es verdadera. Pero que una cosa sea verdadera y falsa a la vez me convence menos, pues noto que una misma magnitud comparada con otra diversa resulta mayor y menor a la vez. De donde se sigue que nada de suyo es mayor o menor, por ser estos términos de comparación.

R.—Pero al decir que nada es verdadero por sí mismo, ¿no se sigue de ahí que nada hay por sí mismo? Por lo mismo que esto es madera, es verdadera madera. Ni puede ser que por sí misma, esto es, sin relación a un sujeto conocedor sea madera y no lo sea en verdad.

A.—Sin temor, pues, a ningún error, tal es mi definición: verdad me parece que es lo que es.

R.—Nada, pues, habrá falso, pues todo lo que es, verdadero es.

A.—En gran aprieto me pones y no hallo salida a tu reparo. Y así me sucede que, no queriendo ser enseñado sin preguntas, me ruborizo ya de ser preguntado.

Capítulo VIII

Origen de lo falso y verdadero

319 15. A.—Muy bien discurres; pero no veo aún lo que temerariamente he podido concederte, a no ser aquello de que lo falso es lo que tiene alguna verosimilitud, pues ninguna otra cosa se me ocurre digna del nombre de falso; por otra parte, tengo que confesar que lo falso es tal por su desemejanza o por lo que difiere de lo verdadero. De lo cual resulta que la desemejanza engendra la falsedad. Y por esta razón vacilo, pues nada se me ofrece que sea originado de causas contrarias.

R.—Y si este género es único y singular en la naturaleza de las cosas, ¿no sabes que entre la multitud de los animales, solamente el cocodrilo mueve la mandíbula superior para comer, y, sobre todo, no reparas en que ninguna cosa puede hallarse semejante a otra sin que difiera de ella en algo?

320 A.—Te concedo lo que dices: con todo, cuando considero que lo falso tiene algo de semejante y desemejante con lo verdadero, no acierto a discernir por cuál de esas propiedades recibió su nombre. Pues si digo que es por la disimilitud, todas las cosas podrán decirse falsas, pues no hay ninguna que no sea disímil con otra, considerada como la verdadera. Y si digo que lo falso recibe su nombre por la semejanza, no sólo clamarán los huevos, que son verdaderos, siendo semejantísimos entre sí, sino que no podré rebatir al que me obligue a confesar que todo es falso, pues todas las cosas se hallan vinculadas entre sí con algún lazo de semejanza. Pero imagínate que no me arredra decir que la similitud y disimilitud dan juntamente origen a lo falso; ¿tendré yo entonces un camino para salir? Se me instará que pongo nota de falsedad en todas las cosas, por ser todas entre sí semejantes y desemejantes. Podría llamar falso a lo que es diverso de lo que parece, y volvemos otra vez a la definición, rechazada por sus disparatadas consecuencias, dando por aquí en aquel inesperado remolino que me obliga a decir que la verdad es lo que parece. De donde resulta que, sin un sujeto conocedor, nada puede ser verdad, y aquí es de temer un naufragio en escollos secretísimos, que no son menos verdaderos por estar ocultos. O si digo que la verdad es lo que es, se concluirá sin discrepancia de nadie que lo falso no está en ninguna parte. Así que vuelven las fatigas pasadas y veo que nada hemos ganado con tantos rodeos y pausadas marchas del pensamiento.

Capítulo XIX

De las verdades eternas se arguye la inmortalidad del alma

321 33. R.—¿Qué necesidad tenemos ya de investigar más sobre el arte de la dialéctica? Porque ora las figuras geométricas estén en la verdad, ora la verdad en ellas, nadie duda de que se contienen en nuestra alma o en nuestra inteligencia, y, por tanto, se concluye necesariamente que en ella está la verdad. Y si por una parte toda disciplina está en nuestro ánimo adherida inseparablemente a él y por otra no puede morir la verdad, ¿por qué dudamos de la vida imperecedera del alma, sin duda influidos por no sé qué familiaridad con la muerte? ¿Acaso aquellas líneas, o un cuadrado, o esfera, imitan algo extraño para ser verdaderas?

A.—De ningún modo puedo creer tal cosa, pues habría que suponer que una línea es una longitud sin latitud ni la circunferencia una curva cerrada cuyos puntos equidistan del centro.

321-322 Boyer, *L'idée de vérité...* p.219; Gilson, *Introduction...* p.68.

322 R.—Entonces, ¿por qué dudamos? El originarse tales absurdos, ¿no es prueba de que allí está la verdad?

A.—Dios me libre de decir tal disparate.

R.—¿Acaso, pues, la disciplina no está en el alma?

A.—Nadie ha dicho tal cosa.

R.—¿Y acaso puede, pereciendo un sujeto, permanecer lo que se halla inseparablemente aglutinado con él?

A.—¿Y cuándo se me persuade a mí de tal afirmación?

R.—Luego ¿debe fenecer la verdad?

A.—No es posible eso.

R.—Pues entonces es inmortal el alma; ríndete ya a tus razones, cree a la verdad, porque ella clama que habita en ti y es inmortal, y no puede derrocársela de su trono con la muerte del cuerpo. Aléjate ya de tu propia sombra, entra dentro de ti misma; no debes temer ninguna muerte en ti, sino el olvido de que eres inmortal.

A.—Oigo, me reanimo, comienzo a retornar en mí. Pero antes, te ruego, resuélveme la dificultad propuesta ya: cómo en el alma de los indoctos, que también debe gozar del mismo privilegio de inmortalidad, está la verdad de las disciplinas.

R.—Esa dificultad pide la redacción de otro volumen, si se ha de discutir ampliamente; ahora pasa revista a la conclusión a que hemos llegado, pues si no te acometen dudas sobre las afirmaciones hechas, hemos cosechado mucho fruto y con no poca seguridad podemos seguir adelante.

DE LAS COSTUMBRES DE LA IGLESIA CATOLICA Y DE LAS COSTUMBRES DE LOS MANIQUEOS

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, IV: *De las costumbres de la Iglesia católica y de los maniqueos,* versión, introducción y notas del P. T. PRIETO, O.S.A. (BAC, Madrid 1948).

BIBLIOGR. GEN.: PRIETO, o.c., Introducción p.237-258; G. BARDY, art. *Manichéisme:* Dict. théol. cath. c.1842-1858; R. JOLIVET, *Le problème du mal chez Saint Augustin:* Arch. Phil. 7 (1930) 1-104 (Bibliogr. p.101-104); ST. KOWALCZYK, *La métaphysique du bien selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agust. 8 (1973) 31-51; C. DUAIS, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps* (Paris 1895); P. TACCHI VENTURI, *Storia delle religioni,* diretta da...; t.II, *Il Manicheismo* p.243ss. (Torino 1944).

LIBRO II

De las costumbres de los maniqueos

CAPÍTULO I

El Sumo Bien es por esencia el ser en sumo grado

323 1. Nadie, pienso yo, dudará que la cuestión del bien y del mal, que es lo que aquí se trata, es objeto de la moral. ¡Ojalá sea tanta la claridad y la serenidad de la vista de la inteligencia de quienes se consagran a la investigación de estas cosas, que puedan contemplar de hito en hito aquel sumo bien, nada superior a él en excelencia y sublimidad, al cual se somete el alma racional pura y perfecta! Porque verían también con qué rectitud y justicia se le llama el supremo ser, el primer ser, que es siempre lo mismo, en absoluto idéntico a sí mismo; que es inaccesible a toda corrupción o cambio; que ni está sujeto al tiempo ni puede ser hoy de distinto modo de como era ayer. Este ser es el que verdaderísimamente es, pues significa una esencia subsistente en sí misma e inaccesible a toda mutación. Este ser es Dios, el cual no tiene contrario, porque al ser sólo se opone el no-ser. No existe, pues, ninguna naturaleza contraria a Dios. Pero puesto que para la contemplación de estas cosas llevamos, al contrario, el bagaje de una inteligencia llagada y embotada, bien por pueriles opiniones, bien por una perversa voluntad, sacrifiquémonos todo lo posible por alcanzar algún conocimiento del objeto tan elevado, caminando paso a paso, con cautela, no como suelen buscarlo quienes lo contemplan, sino como los que andan en tinieblas, a tientas.

CAPÍTULO II

Qué es el mal. El mal, dicen con mucha razón los maniqueos, es lo que es contrario a la naturaleza; pero esta definición destruye su herejía

324 2. Es costumbre maniquea el proponer la cuestión del origen del mal a quienes intentan convencer de la verdad

323-332 PRIETO, o.c., p.237-258; CAYRÉ, o.c., p.132 y 133; S. AGUSTÍN, *Retractationes* 1.1 c.7 n.1.
323 PRIETO, o.c., p.254; JOLIVET, *Le problème du mal...* p.18.
324 JOLIVET, *Le problème du mal...* p.8.17.20.

de su herejía. Haced, ¡oh maniqueos!, esta hipótesis: que sea hoy, por ejemplo, la primera vez que caigo yo en vuestras manos, y me atrevo a pediros, con vuestro beneplácito, que pongáis entre paréntesis vuestras convicciones sobre esta cuestión y, como simples ignorantes, unáis vuestros esfuerzos a los míos en la investigación de este gran misterio. Vosotros queréis saber cuál es el origen del mal, y yo, a mi vez, empiezo la pregunta sobre su naturaleza. ¿Quién procede en la investigación con más lógica, yo o vosotros? ¿Los que investigan el origen sin saber de qué, o los que investigan primero su naturaleza con el fin de no caer en el gran absurdo de investigar el origen de lo desconocido? Es verdaderísimo lo que decís: ¿quién hay tan ciego que no vea que el mal de una cosa cualquiera es todo lo que es contrario a su naturaleza? ¿Y no caéis en la cuenta de que esta definición destruye vuestra herejía? Ya que ninguna naturaleza es mala, si el mal es contra la naturaleza; y vuestra doctrina es que el mal es una naturaleza o substancia. Añádase a esto que lo que es contrario a la naturaleza se opone a ella y tiende a su destrucción, tiende a hacer que lo que es no sea más; porque una naturaleza no puede ser otra cosa que lo que constituye cada ser en su especie. Por consiguiente—y vosotros permitiréis que yo me sirva del término *esencia,* que viene de *ser,* o del término *substancia,* que le reemplaza con frecuencia, términos desconocidos de los antiguos y que reemplazan con el de naturaleza—, por consiguiente, digo yo que el mal, si queréis atender (poniendo entre paréntesis vuestra pertinacia), es lo que ataca a la esencia de un ser, lo que tiende a hacer que no exista más.

325 3. Cuando la Iglesia católica enseña que Dios es el autor de todas las naturalezas y substancias, los que son capaces de comprender esta verdad concluyen que Dios no es el autor del mal. ¿Cómo es posible que la causa del ser de todo lo que existe sea luego causa del no-ser, causa de que pierda su esencia y tienda a la nada? Esto sería a los ojos de todos el mal general. ¿Cómo, pues, es posible que ese vuestro reino del mal, que, según confesión vuestra, es el sumo mal, sea contrario a la naturaleza o substancia, siendo él mismo una naturaleza y una substancia? Si obra contra sí mismo, tiende a destruir su mismo ser, y el día que lo lograra realizaría el sumo mal; pero eso es irrealizable, porque, además de existir, es eterna. Luego, la conclusión es que el sumo mal no es una substancia.

325 Gilson, *Introduction...* p.305.

326 4. ¿Qué hacer en estas circunstancias? Yo sé que hay entre vosotros quienes no pueden en absoluto comprender estas verdades; conozco a otros, por el contrario, que, debido a su buen ingenio, las entrevén, pero, sin embargo, siguen las inspiraciones de su mala voluntad, que les ciega y hace perder el juicio; y lo emplean más bien en proponer objeciones contra ellos, con el mal fin de seducir con facilidad a los torpes y débiles, que en reconocer ellos mismos su invencible verdad. Pero jamás me pesará haberlo escrito, persuadido de que algún día lo leerá alguno de vosotros con juicio sereno y abandonará vuestra herejía; y otros, espíritus rectos, sometidos a Dios y limpios de esta vuestra peste de doctrina, no podrán, después de leído, ser engañados por vuestras palabras.

Capítulo III

La definición del mal como algo nocivo es también destructiva de la secta maniquea

327 5. Sigamos con el mayor interés y, a ser posible, con mayor claridad, nuestras investigaciones. Vuelvo de nuevo a insistir sobre la naturaleza del mal. Si decís que el mal es lo que causa daño, no contradecís a la verdad. Pero lo que reiteradamente os suplico es que reflexionéis, examinéis y seáis sinceros, y que busquéis la verdad, no con la torcida intención de combatirla, sino con la buena intención de descubrirla. Todo lo que causa daño priva de algún bien a lo que daña; y si no priva de algún bien, no hay daño alguno. ¿Hay algo más evidente, claro y manifiesto, aun a la inteligencia más mediocre, con tal que no sea pertinaz? Sentado esto, las consecuencias que se siguen son incontables. A vuestro reino del mal, que, según creéis, es el sumo mal, nada le puede dañar, porque carece de todo bien. Si hay dos naturalezas, como vosotros lo afirmáis, el reino de la luz y el reino de las tinieblas; si el reino de la luz es Dios, como confesáis, cuya naturaleza es simple, toda igual en perfección, en este caso es necesario que admitáis una consecuencia contradictoria de vuestro sistema, pero inevitable: que esta naturaleza, que no sólo admitís, sino que confesáis muy alto ser el sumo bien, es inmutable, impenetrable e inviolable, pues, de no ser así, no sería el sumo bien, el bien por excelencia; esta naturaleza es inaccesible a

327 Jolivet, *Le problème du mal...* p.19.
327-328 Cayré, o.c., p.217.

todo daño. Por otro lado, si daño es privación de algún bien, como he mostrado, ¿qué daño se puede causar al reino de las tinieblas, no habiendo allí bien alguno? Luego se sigue que, si no se puede dañar al reino de la luz, porque es inviolable, ¿a quién o a qué dañará lo que llamáis el mal?

Capítulo IV

Diferencia entre el bien por esencia y el bien por participación

328 6. Pero, puesto que no podéis libraros de estas redes, fijad la atención en la sencillez y claridad de la doctrina católica. Esta distingue el bien que es en sumo grado y por sí mismo, esto es, por esencia y naturaleza, del bien que lo es por participación; éste recibe el bien que lo constituye del sumo bien, sin mudarse ni perder nada. Este bien por participación es la criatura, sujeto único capaz de deficiencias, de las que no puede ser Dios el autor, pues lo es de la existencia y, por decirlo así, de la esencia. Notemos esta palabra, pues ella nos da la clave del enigma del mal; pues, lejos de ser una esencia, es con toda verdad una privación e implica, por lo tanto, una naturaleza a la que puede hacer daño. Esta naturaleza no es el sumo mal, a la que se causa daño con la privación de algún bien, ni el sumo bien, puesto que puede ser despojada de algo, y si es buena, no lo es por esencia, sino por participación. Ella no es buena por naturaleza, porque decir creada es decir que tiene de otro toda su bondad. Dios sólo es el sumo bien, y todo lo que ha hecho es bueno, pero no como El. ¿Quién habrá tan insensato que sostenga que las obras son iguales al artista y las criaturas al Creador? ¿No están del todo llenas, ¡oh maniqueos!, vuestras exigencias? ¿Queréis algo más claro y explícito todavía?

Capítulo V

La definición del mal como una corrupción es destructiva de la secta maniquea

329 7. Vuelvo a insistir por tercera vez sobre la naturaleza del mal. El mal, contestaréis, es la corrupción. ¿Quién

328 Boyer, *L'idée de vérité...* p.153; Kowalczyk, *La métaphysique du bien...* p.49.

329 Boyer, *L'idée de vérité...* p.140.141; Jolivet, *Le problème du mal...* p.19.

podrá negar ser esto el mal en su generalidad? ¿La corrupción no va contra la naturaleza? ¿No es ella la que daña? Pero mi respuesta es que la corrupción no es nada en sí misma; no es una substancia, sino que existe en una substancia a la que afecta. Esta substancia a la que toca la corrupción no es la corrupción, no es el mal; porque una cosa que es atacada por la corrupción es privada de su integridad y de su pureza; si ella no tuviera pureza alguna de la que pudiera ser privada, no podría, evidentemente, ser corrompida; y la pureza que ella posee no le puede venir sino de la fuente de toda pureza. Además, lo que se corrompe se pervierte; pero la perversión es privación del orden, y el orden es un bien, y, por consiguiente, lo que ataca a la corrupción no está desprovisto del bien, y precisamente el no estar desprovisto del bien hace posible su privación por la corrupción. De lo que se sigue que, si ese vuestro reino de las tinieblas está despojado, como decís, de todo bien, no puede estar sujeto a la corrupción, porque carece de todo lo que ella puede destruir. Seguid todavía, en vuestra audacia, diciendo que Dios y el reino de Dios pueden ser destruidos por la corrupción, cuando os es imposible explicar de ese modo la destrucción del reino de Satanás, como vosotros lo describís.

Capítulo VI

Qué es la corrupción y qué es lo que puede estar sujeto a ella

330 8. ¿Qué enseña la luz católica? Lo adivináis, sin duda: la verdad. Enseña que sólo son corruptibles las substancias creadas; que la substancia que es el sumo bien es incorruptible, y que la corrupción, que es el sumo mal, no puede ser corruptible, porque no es una substancia. A vuestra pregunta qué es la corrupción, vosotros mismos veréis la respuesta con sólo fijaros en el cambio que hace en lo corruptible: deja marcado su sello en todo lo que toca. Todo objeto herido por ella decae de lo que era y pierde su permanencia y hasta su ser, porque el ser y la permanencia son correlativos: he aquí por qué es inmutable en sí mismo el ser que lo es en el más alto y sumo grado. Lo que cambia para ser mejor es por-

330 Boyer, *Sant'Agostino* p.84; Id., *L'idée de vérité...* p.60.61.75.116.135.140; Gilson, *Introduction...* p.279; Capánaga, *El hombre-abismo* p.239; W. Gundersdorff, von Jess, *La simplicidad de Dios en el pensamiento agustiniano:* Augustinus 19 (1974) 48 y 49.

que tendía a la perversión, a la pérdida de su esencia, que no hay que atribuir en modo alguno al autor de la esencia. Algunas cosas cambian para ser mejores, lo que es una tendencia hacia el ser: es un retorno, una conversión, no una perversión o destrucción; y porque la perversión es destrucción del orden, la tendencia al ser es tendencia al orden; y conseguido el orden, toca al ser mismo en cuanto lo sufre la capacidad de la criatura. El orden reduce a una cierta unidad lo que organiza. La esencia del ser es la unidad, y en la misma medida que es uno es ser; la obra de la unidad es producir la conveniencia y la concordia, por las que las cosas compuestas tendrán la medida de su ser; mientras que las cosas simples son por sí mismas, pues ellas son la unidad; las que no lo son imitan esta unidad por la concordia de sus partes, y la medida de su unión es la medida de su ser. Concluyo, pues, que el orden produce el ser; el desorden, al contrario, que se puede llamar también perversión y corrupción, produce el no-ser; y, por consiguiente, todo lo que se corrompe tiende, por esto mismo, a no ser más. Por lo que produce la corrupción podéis descubrir el sumo mal, pues éste es el término al que la corrupción lleva o conduce.

CAPÍTULO VII

La bondad divina no permite la corrupción de alguna cosa hasta el no ser. Diferencia entre el crear y el ordenar

331 9. La bondad de Dios, sin embargo, no deja que las cosas lleguen a ese extremo; y todas las cosas defectuosas de tal modo las ordena, que las sitúa en el lugar más conveniente mientras por un movimiento ordenado no retornen al principio del que se alejaron. Y así, las almas racionales, en las que es poderosísimo el libre albedrío, si desfallecen, son puestas en los grados inferiores de la creación, según lo exige el orden. Se hacen miserables debido a este juicio de Dios, que fija su lugar según lo merecido. He aquí el porqué de esta admirable sentencia que tanto combatís: *Yo hago los bienes y creo los males* (Is 45,7). La palabra *crear* aquí significa ordenar, regular, y es por lo que muchos manuscritos dicen: *Yo hago los bienes y ordeno los males.* Hacer es dar el ser a lo que no lo tenía, mientras que ordenar es disponer lo que ya existía de

331 PRIETO, o.c., p.450.

tal manera que llegue a mejorar, que llegue a más alto grado de perfección. Cuando dice Dios: *Yo ordeno los males,* significa que El dispone las cosas que desfallecen, que tienden al no ser, y no las que ya llegaron a ese extremo. La divina Providencia, se ha dicho con verdad, no deja a ningún ser que vuelva a la nada.

332 10. Mi intención es mostraros la puerta de la salud; y vuestra desesperación hace perder la esperanza a los ignorantes. La puerta no se abre sino a la buena voluntad, a la que únicamente la divina clemencia da el ósculo de paz, según el canto de los ángeles: *Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad* (Lc 2,14). Es suficiente lo dicho para que observéis que esta disquisición religiosa acerca del bien y del mal no tiene más salida que ésta: todo lo que existe recibe de Dios el ser, y su decadencia no es obra de Dios, sin que esto quiera decir que no esté dentro de la providencia divina. que le sitúa dentro del orden general. No sé qué más se puede hacer por vosotros, si aún no lo comprendéis; lo único que se me ocurre es desmenuzar más y más lo dicho, mientras la piedad y la inocencia no levanten vuestra inteligencia a cosas mayores.

DEL LIBRE ALBEDRIO

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, III, Obras filosóficas: *Contra los académicos. Del libre albedrío,* versión, introducción y notas de E. SEIJAS, O.S.A., 4.ª ed. (BAC, Madrid 1971).

BIBLIOGR. GEN.: SEIJAS, o.c., Introducción p.202-212; J. J. THONNARD, *Oeuvres de Saint Augustin,* première série: Opuscules, VI, Dialogues philosophiques, III, *De magistro. De libero arbitrio,* trad., introd. et notes (Bibliothèque augustinienne) (Paris 1941); introd. p.125-136; R. J. O'CONNELL, *De libero arbitrio:* I, *Stoicism revisited:* August. Stud. 1 (1970) 69-68; CH. BOYER, *Sant'Agostino* p.132-138; P. MONTANARI, *Il problema della libertà in Agostino:* Riv. di Fil. neosc. 29 (1937) 359-387; M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung,* unveränd. reprogr. Nachdr. der 2 neuarb. Aufl. Köln 1929 (Darmstadt 1967); T. GANGAUF, *Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus* reed. 1.ª ed. de Augsburg 1852 (Frankfurt 1968); G. MANCINI, *La psicologia di Sant'Agostino e i suoi elementi neoplatonici* (Napoli 1929); M. DEL RÍO, *El compuesto humano según San Agustín* (El Escorial 1931); HIERONYMUS A PARISIIS, *De unione animae cum corpore in doctrina S. Augustini:* Acta hebdom. august.-thom. (Taurini-Romae 1931); J. PEGUEROLES, *Notas de antropología agustiniana:* Espíritu 61 (1970) 37-49.

LIBRO I

Capítulo I

¿Es Dios el autor del mal?

333 1. *Evodio.*—Dime, te ruego: ¿puede ser Dios el autor del mal?

Agustín.—Te lo diré, si antes me dices tú a qué mal te refieres, porque dos son los significados que solemos dar a la palabra *mal:* uno, cuando decimos que «alguien ha obrado mal»; otro, cuando afirmamos que «alguien ha sufrido algún mal».

Ev.—De uno y otro deseo saber quién sea el autor.

Ag.—Siendo Dios bueno, como tú sabes o crees—y ciertamente no es lícito creer lo contrario—, es claro que no puede hacer el mal. Además, si confesamos que Dios es justo—y negarlo sería una blasfemia—, así como premia a los buenos, así también castiga a los malos; y es indudable que las penas con que los aflige son para ellos un mal. Ahora bien, si nadie que padece, padece injustamente, como nos vemos obligados a confesar, pues creemos en la Providencia divina, reguladora de cuanto en el mundo acontece, síguese que de ningún modo es Dios autor del primer género de mal, y sí del segundo.

Ev.—¿Hay, pues, otro autor de aquel primer género de mal, del cual acabamos de ver que no es Dios el autor?

Ag.—Sí, ciertamente, ya que no puede ser hecho sino por alguien. Pero si me preguntas quién sea éste en concreto, no te lo puedo decir, por la sencilla razón de que no es uno determinado y único, sino que cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos. Y si lo dudas, considera lo que antes dijimos, a saber: que la justicia de Dios castiga las malas acciones. Y claro está que no serían justamente castigadas si no procedieran de la voluntad libre del hombre.

2. *Ev.*—Mas no sé yo que peque nadie que no haya aprendido a pecar. Y si esto es verdad, dime: ¿quién es aquel de quien hemos aprendido a pecar?

Ag.—¿Crees tú que la disciplina es un bien?

333-425 Seijas, o.c., p.202-212; Cayré., o.c., p.119-125.
333-359 Cayré, o.c., p.120; R. J. O'Connell, *Stoicism revisited:* August. Stud. 1 (1970) 49-68.
333 Thonnard, o.c., p.190 nt.9.

Ev.—¿Quién se atreverá a decir que la disciplina es un mal?

Ag.—¿Y si no fuera ni un bien ni un mal?

Ev.—A mí me parece que es un bien.

Ag.—Y con mucha razón, puesto que por ella se nos comunica la ciencia o se enciende en nosotros el deseo de adquirirla, y nadie adquiere conocimiento alguno sino mediante la disciplina. ¿O piensas tú de otro modo?

Ev.—Yo pienso lo mismo, o sea, que mediante la disciplina no aprendemos sino el bien.

Ag.—Mira, por tanto, no aprendas el mal, ya que disciplina no se deriva sino de *discendo.*

Ev.—¿De dónde procede, pues, que el hombre obre el mal, si no lo ha aprendido?

Ag.—Quizá de que se aparta de la disciplina y se hace completamente extraño a ella. Mas, sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la disciplina es un bien, y que deriva de *discendo,* y que el mal no se puede en modo alguno aprender; y entonces no sería ésta un bien, como tú mismo acabas de decirme. No se aprende, pues, el mal, y es, por tanto, inútil que preguntes quién sea aquel de quien aprendemos a hacer el mal; y si aprendemos el mal, lo aprendemos para evitarlo, no para hacerlo. De donde se infiere que obrar mal no es otra cosa que alejarse de la disciplina.

3. *Ev.*—No obstante, yo creo ciertamente que hay dos disciplinas: una que nos enseña a obrar bien y otra que nos enseña a obrar mal. Lo que ha ocurrido es que, al preguntarme tú si la disciplina era un bien, el mismo amor del bien cautivó de tal modo mi atención que, fijándome en aquella que nos enseña a obrar bien, contesté que era un bien; pero ahora me doy cuenta de que hay otra disciplina, de la cual afirmo que indudablemente es un mal, y de ésta precisamente deseo saber quién sea el autor.

Ag.—Pero al menos admitirás sin distingos que la inteligencia es un bien.

Ev.—Si, y la considero un bien tan grande, que no sé que en el hombre pueda haber otro mayor, ni diré jamás que ninguna inteligencia pueda ser mala.

Ag.—Dime entonces, cuando se trata de instruir a alguien, si no entiende lo que se le enseña, ¿podrá parecerte docto?

Ev.—No, de ningún modo.

Ag.—Si, pues, toda inteligencia es buena, y nadie que no entienda aprende, síguese que todo aquel que aprende obra

bien. Porque todo el que aprende, entiende, y todo el que entiende, obra bien. Por consiguiente, desear saber quién es nuestro maestro en orden al conocimiento de alguna cosa es lo mismo que desear saber quién nos enseña a obrar bien. Desiste, pues, de preguntar por no sé qué mal doctor o maestro, porque, si es malo, no es doctor, y si es doctor, no es malo.

Capítulo II

Antes de investigar el origen del mal, veamos qué debemos creer acerca de Dios

334 4. *Ev.*—Sea como dices, y puesto que me acosas de manera que me veo obligado a confesar que no aprendamos a hacer el mal, dime: ¿cuál es el origen del mal?

Ag.—¡Ah! Suscitas precisamente aquella cuestión que tanto me atormentó a mí siendo aún muy joven, y que, después de haberme fatigado inútilmente en resolverla, me empujó e hizo caer en la herejía de los maniqueos. Y tan deshecho quedé en esta caída y tan abrumado bajo el peso de sus tantas y tan insulsas fábulas, que, si mi ardiente deseo de encontrar la verdad no me hubiera obtenido el auxilio divino, no habría podido desentenderme de ellos ni aspirar a aquella mi primera libertad de buscarla. Y porque en orden a mí actuó con tanta eficacia que resolví satisfactoriamente esta cuestión, seguiré contigo el mismo orden que yo seguí y que me puso a salvo. Séanos Dios propicio y haga que lleguemos a entender lo que hemos creído, ya que estamos ciertos de seguir en esto el camino trazado por el profeta, que dice: *Si no creyereis, no entenderéis*. Creemos que hay un solo y único Dios y que de El procede todo cuanto existe, y que, no obstante, no es Dios el autor del pecado. Turba, sin embargo, nuestro ánimo esta consideración: si el pecado procede de las almas que Dios creó, y las almas vienen de Dios, ¿cómo no referir a Dios el pecado, siendo tan estrecha la relación entre Dios y el alma pecadora?

335 5.—*Ev.*—Acabas de formular con toda claridad y precisión la duda que cruelmente atormenta mi pensamiento, y que me ha obligado y empeñado en esta discusión contigo.

Ag.—¡Animo! No desmayes y cree firmemente lo que crees, pues no hay creencia alguna más fundamental que ésta, aun-

334 San Agustín, *Confessiones* III 10-18.19; Gilson, Introduction... p.45; Thonnard, o.c., p.497. Nota complem. 15: *La philosophie augustinienne*.

que se te oculte el por qué ha de ser así, ya que el concebir a Dios como la cosa más excelente que se puede decir ni pensar es el verdadero y sólido principio de la religión, pues no tiene esta idea óptima de Dios quien no crea que es omnipotente y absolutamente inconmutable, creador de todos los bienes, a todos los cuales aventaja infinitamente, y gobernador justísimo de todo cuanto creó, y que no necesitó de cosa alguna para crear, como si a sí mismo no se bastara. De donde se sigue que creó todas las cosas de la nada, mas no de sí mismo, puesto que de sí mismo engendró sólo al que es igual a El, y a quien nosotros decimos Hijo único de Dios, y al que, deseando señalar más claramente, llamamos «Virtud de Dios» y «Sabiduría de Dios», por medio de la cual hizo de la nada todas las cosas que han sido hechas. Sentado esto, y contando con el auxilio divino, intentemos ahora con empeño la inteligencia de la cuestión que propones, por este orden.

Capítulo III

La concupiscencia es el origen del mal

336 6. *Ag.*—Deseas saber, sin duda, cuál es el origen del mal que hacemos. Pero antes es preciso saber qué se entiende por obrar mal. Dime, pues: ¿cuál es tu parecer sobre este particular? Y si no puedes resumir todo tu pensamiento en pocas palabras, dámelo a entender enumerando al menos particularmente algunas acciones malas.

Ev.—Omitiendo algunas por falta de tiempo y otras de las que no me acuerdo, ¿quién duda que son obras malas los adulterios, y los homicidios, y los sacrilegios?

Ag.—Dime, por tanto, y en primer lugar, ¿por qué te parece a ti que el adulterio es una acción mala. ¿Acaso porque la ley lo prohíbe?

Ev.—Es malo, no ciertamente porque la ley lo prohíba, sino que la ley lo prohíbe porque es malo.

Ag.—Y ¿qué decir si alguien nos apremiara exagerando el placer del adulterio y preguntándonos por qué lo juzgamos un mal, y un mal digno de condenación? ¿Crees tú que habrías respondido satisfactoriamente a los que desean no sólo creer, sino también entender, escudándote ante ellos con la autoridad de la ley? Porque yo creo contigo, y creo indubi-

336 Thonnard, o.c., p.484, Nota complem. 7: *Foi et science*.

tablemente, y digo muy alto a todos los pueblos y naciones que deben creer que el adulterio es un mal muy grande. Pero ahora tratamos, además, de saber y entender y tener por certísimo lo que hemos recibido por la fe. Así, pues, reflexiona cuanto puedas, y dime luego por qué razón te parece que es un mal el adulterio.

Ev.—Sé ciertamente que es un mal esto, que yo mismo no quisiera verme obligado a ver en mi mujer, porque el que hace a otro lo que no quiere que se haga con él, obra ciertamente mal.

Ag.—Y ¿qué dirías de cualquier hombre cuya lujuria llegara a tanto que de buen grado prestara a otro su mujer para que libremente abusara de ella, a condición de tener él a su vez la misma libertad respecto de la mujer de aquél? ¿Te parece que nada malo haría en eso?

Ev.—Al contrario, muchísimo mal.

Ag.—Pues, como ves, éste no peca contra el principio que acabas de citar, puesto que no hace lo que no querría que se hiciera con él. Así que debes buscar otra razón por la que me convenzas de que el adulterio es un mal.

337 7. *Ev.*—Me parece ser un mal, porque con frecuencia he visto que han sido condenados los hombres acusados de este crimen.

Ag.—Y qué, ¿no se ha condenado también con frecuencia a muchos hombres por sus buenas acciones? Recuerda, recuerda la Historia, y no digo la profana, sino la que goza de autoridad divina, y verás cuán mal tendríamos que juzgar de los apóstoles y de todos los mártires, si es que hemos de considerar la condenación de unos hombres por otros como una prueba cierta de alguna mala acción de los condenados, siendo así que todos aquéllos fueron hallados dignos de condenación por haber confesado la fe de Jesucristo. De suerte que, si es malo todo cuanto los hombres condenan, síguese que en aquel tiempo era un crimen el creer en Jesucristo y confesar esta fe. Si no todo lo que los hombres condenan es malo, preciso es que aduzcas otra razón por la que pruebes que el adulterio es un mal.

Ev.—No sé qué responderte.

338 8. *Ag.*—Tal vez la malicia del adulterio proceda de la libídine, pues, como ves, te has encontrado con dificultades insuperables al querer dar una razón extrínseca de la malicia de este hecho, que por lo demás te parece evidentemente malo.

Y para que entiendas mejor que la malicia del adulterio procede de la libídine, te diré que, si alguien deseara eficazmente abusar de la mujer de su prójimo y de algún modo llegara a saberse su intento, y que lo hubiera llevado a cabo de haber podido, éste no sería ciertamente menos culpable que si realmente hubiera sido sorprendido en flagrante delito, aunque de hecho no hubiera podido realizar sus deseos.

Ev.—Nada más claro, y ya veo que no es necesario un largo discurso para convencerme de lo mismo respecto del homicidio y del sacrilegio, y así de todos los demás pecados, pues es evidente que la libídine es el origen único de toda suerte de pecados.

Capítulo IV

Objeción respecto del homicidio cometido por miedo.—Qué concupiscencia es culpable

339 9. *Ag.*—¿Sabes que a esta libídine se la llama también por otro nombre concupiscencia?

Ev.—Lo sé.

Ag.—Y qué te parece, ¿hay entre ella y el miedo alguna diferencia o no hay ninguna?

Ev.—Al contrario, me parece que distan mucho entre sí estas dos cosas.

Ag.—Por lo que veo, opinas que es propio del apetito el tender hacia su objeto y que es propio del miedo la fuga del mal.

Ev.—Así es, como tú dices.

Ag.—Ahora bien, si un hombre matare a otro, no por el deseo de conseguir algún bien, sino por el temor de que le suceda algún mal, ¿acaso no sería éste homicida?

Ev.—Lo sería ciertamente, mas no por esa razón dejaría de ser este acto imperado por el apetito, porque el hombre que por temor a otro le mata, es evidente que desea vivir sin temor.

Ag.—¿Y te parece un bien pequeño el vivir sin temor?

Ev.—Al contrario, me parece un bien muy grande; pero en modo alguno puede aquel supuesto homicida obtenerlo a costa de su crimen.

Ag.—No digo yo que así pueda obtenerlo, sino que lo que él desea es vivir sin temor. Sin duda desea un bien el que desea vivir sin temor, y he aquí por qué este deseo no es culpable; de lo contrario tendríamos que culpar a todos cuantos

desean el bien. Nos vemos, por tanto, obligados a confesar que se dan homicidios en los que no hallamos como factor el deseo de hacer mal, y que es falso aquello de que la pasión constituya el fondo de la malicia de todo pecado; pues de otro modo se daría algún homicidio que pudiera no ser pecado.

Ev.—Si el homicidio consiste en matar a un hombre, puede darse alguna vez sin pecado, pues a mí no me parece que peque el soldado que mata a su enemigo, ni el juez o su ministro que da muerte al malhechor, ni aquel a quien involuntariamente y por una fatalidad se le dispara la flecha.

Ag.—De acuerdo; pero de ordinario a éstos no les llamamos homicidas. Así que dime a ver si el siervo que mata al señor de quien teme grandes tormentos debe ser o no incluido, según tú, en el número de los que matan a un hombre en circunstancias tales que de ningún modo debe dárseles el calificativo de homicidas.

Ev.—Veo que éste dista mucho de aquéllos, pues aquéllos lo hacen o en virtud de las leyes o no contra la ley; en cambio, no hay ley alguna que justifique el homicidio de éste.

340 10. *Ag.*—Otra vez me remites a la autoridad como a razón última. Pero conviene tengas presente que lo que ahora nos preocupa es entender lo que creemos. Y puesto que damos crédito a las leyes, es preciso intentar ver, en la medida que nos sea posible, si las leyes, que castigan este hecho, lo hacen o no con razón y justicia.

Ev.—La ley no castiga injustamente cuando castiga al que a ciencia y conciencia mata a su señor, lo que no hace ninguno de los antes citados.

Ag.—Qué, ¿acaso no te acuerdas de que poco ha dijiste que en todo acto malo dominaba la pasión y que precisamente por eso era malo?

Ev.—Me acuerdo perfectamente.

Ag.—¿Y no acabas de conceder también que no es un deseo malo el deseo del que anhela vivir sin miedo?

Ev.—También me acuerdo.

Ag.—Según eso, cuando el siervo mata a su señor por ese deseo, no lo mata por un deseo culpable. Por consiguiente, no hemos dado aún con el porqué de la malicia de este homicidio. Convenimos ambos en que toda acción mala no es mala por otra causa, sino porque se realiza bajo el influjo de la pasión, o sea, de un deseo reprobable.

Ev.—Ya me parece ver que injustamente se condena a este

siervo, lo que, a la verdad, no me atrevería a decir si tuviera alguna otra razón que dar.

Ag.—¿Es posible que así te hayas convencido de que deba declararse impune un crimen tan grande antes de ver despacio si aquel siervo no deseaba verse libre del miedo a su señor con el fin de saciar sus desordenados apetitos? Porque el desear vivir sin miedo no sólo es propio de los buenos, sino también de los malos, pero con esta diferencia: que los buenos lo desean renunciando al amor de aquellas cosas que no se pueden poseer sin peligro de perderlas, mientras que los malos, a fin de gozar plena y seguramente de ellas, se esfuerzan en remover los obstáculos que se lo impiden, y por eso llevan una vida malvada y criminal, que, más bien que vida, debería llamarse muerte.

Ev.—Confieso mi error, y me alegro muchísimo de haber visto al fin claramente qué es aquel deseo culpable que llamamos libídine. Ahora veo con evidencia que consiste en el amor desordenado de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad.

Capítulo V

Otra objeción fundada en la muerte del injusto agresor, permitida por las leyes humanas

341 11. *Ev.*—Veamos, pues, ahora, si te parece, si la libídine impera también en los sacrilegios, que vemos se cometen en gran número por las personas supersticiosas.

Ag.—Mira no sea prematuro plantear esta cuestión: creo que debemos discutir antes si se puede matar sin ningún género de concupiscencia al enemigo que violentamente se arroja sobre nosotros o al sicario que traidoramente nos acomete, en defensa de la propia vida, de la libertad o de la pureza.

Ev.—¿Cómo puedes pensar que se hallan exentos de libídine quienes se defienden por salvar estas cosas que pueden perder contra su libertad? Y si en contra de su voluntad no pueden perderlas, ¿qué necesidad hay de que las defiendan hasta la muerte del injusto agresor?

Ag.—¿No son entonces injustas las leyes que permiten al viajero matar al salteador de caminos antes de que éste mate

341 Font y Puig, *Ideario político de S. Agustín:* Augustinus 5 (1960) 171; Thonnard, o.c., p.152 nt.1.

a aquél, o que un hombre o una mujer mate, si puede, antes de que se consume el hecho, al que violentamente atenta contra su honra? Igualmente la ley manda al soldado que mate a su enemigo, y si no lo hace es castigado por sus jefes. ¿Acaso nos atreveremos a decir que estas leyes son injustas, o más bien que son malas? Pues a mí me parece que no es ley la que no es justa.

342 12. *Ev.*—Creo que se halla suficientemente a cubierto de tal acusación la ley que en la nación a quien se da permite males menores a fin de evitar los mayores. Mucho menor mal es, evidentemente, matar al que pone asechanzas a la vida ajena que al que defiende la propia. Y mucho más criminal es el estupro de un hombre contra su voluntad que el que éste mate al que violentamente pretende semejante agravio.

Por lo que hace al soldado, al matar a su enemigo, no es más que un mero ejecutor de la ley, por lo cual es fácil que cumpla su deber sin pasión alguna. Y, finalmente, a la ley que ha sido dada para defensa del pueblo no se la puede argüir de apasionada; porque si el que la dio lo hizo por orden de Dios, esto es, de acuerdo con los principios de la eterna justicia, pudo hacerlo absolutamente libre de toda pasión, y si lo hizo movido por alguna pasión, no se sigue de esto que se deba obedecer esta ley apasionadamente, ya que un legislador malo puede dar leyes buenas. Si un tirano de usurpación, por ejemplo, recibe de un ciudadano, a quien interesa, una suma de dinero para que decrete que a nadie le sea lícito raptar a una mujer, ni aun para casarse con ella, ¿acaso será mala esta ley por el hecho de haber sido dada por aquel injusto y corrompido tirano? Se puede, por consiguiente, cumplir sin pasión la ley que manda repeler la fuerza con la misma fuerza, a fin de defender a los ciudadanos. Y dígase lo mismo de todos los ministros subalternos que jurídica y jerárquicamente están sujetos a cualesquiera potestades.

343 Pero en cuanto a los demás, aun siendo justa la ley, no veo cómo pueden ellos justificarse; porque la ley no les obliga a no matar, sino que les leja en libertad de hacerlo o no hacerlo. En su mano está, por consiguiente, el no matar a nadie por defender aquellas cosas que pueden perder en contra de su voluntad, y que por esto mismo no deben amarlas.

342 Boyer, *Sant'Agostino* p.192; Thonnard, o.c., p.491, Nota compl. 10: *Nation et peuple.*

Por lo que hace a la vida, quizá alguno dude de si de algún modo se le puede quitar o no la vida al alma al dar muerte al cuerpo; pero si se la puede quitar, debe despreciársela; si no se puede, no hay por qué temer. En cuanto a la pureza, ¿quién duda que radica en la misma alma, puesto que es una virtud? De donde se sigue que no puede sernos arrebatada por la profanación involuntaria de nuestro cuerpo. Luego no está en nuestra mano el poder retener todo lo que nos puede arrebatar el injusto agresor, a quien damos muerte. Así que no entiendo en qué sentido podemos decir que es nuestro. Por esta razón no condeno yo las leyes que permiten matar a los tales; pero no encuentro cómo disculpar a los que de hecho matan.

344 13. *Ag.*—Mucho menos puedo yo comprender por qué has de intentar justificar a quienes ninguna ley condena como reos.

Ev.—Ninguna quizá, pero de aquellas que nos son conocidas externamente y promulgadas por los hombres, porque no sé yo que no estén sujetos a alguna otra ley mucho más obligatoria y secreta, puesto que no hay cosa que no gobierne la divina Providencia. ¿Cómo pueden hallarse limpios de pecado ante esta ley quienes por defender las cosas que conviene despreciar han manchado sus manos con la sangre de un hombre? Paréceme, según esto, que la ley, dada para el buen gobierno de un pueblo, autoriza legítimamente estos actos, que, no obstante, castiga la Providencia divina. Porque, sin duda, la ley humana se propone castigar no más que en la medida de lo preciso para mantener la paz entre los hombres, y sólo en aquellas cosas que están al alcance del legislador. Mas en cuanto a otras culpas, es indudable que tienen otras penas, de las que únicamente puede absolver la sabiduría divina.

Ag.—Alabo y apruebo esta tu distinción, que, aunque sólo incoada e imperfecta, es confiada y alcanza sublimes alturas. Te parece que es verdad que la ley humana, que tiene sólo por fin el gobierno de los pueblos, permite y deja impunes muchos actos que castiga la Providencia divina, y, además, de que la ley humana no alcance a todo, no se sigue que deban reprobarse sus determinaciones.

Capítulo VI

La ley eterna, moderadora de las leyes humanas. Noción de la ley eterna

345 14. Examinemos ahora cuidadosamente, si te place, hasta qué punto deba castigar las malas acciones esta ley por la que se gobiernan los pueblos en la presente vida, y veamos después qué es lo que deba ser secreta pero inexorablemente castigado por la divina Providencia.

Ev.—Mi deseo es llegar a los límites extremos de cuestión tan importante, si es que al presente podemos, pues los considero infinitos.

Ag.—De ningún modo. Cobra ánimo y entra por los caminos de la razón confiado en la piedad, pues no hay nada tan arduo y difícil que con la ayuda de Dios no se haga muy llano y muy fácil. Así que, pendientes siempre de El e implorando su auxilio, investiguemos lo que nos hemos propuesto. Y antes de nada, dime si esta ley que se promulga por escrito es útil a todos los que viven vida temporal.

Ev.—Es claro que sí; porque de estos hombres precisamente se componen los pueblos y las naciones.

Ag.—Y estos mismos hombres y pueblos, ¿pertenecen a aquellas cosas que no pueden ni perecer ni mudarse y que son, por tanto, eternas, o, por el contrario, son mudables y están sujetas al tiempo?

Ev.—¿Quién puede dudar de que el hombre es evidentemente mudable y que está sujeto al tiempo?

Ag.—Ahora bien, si se diera pueblo tan morigerado y grave y custodio tan fiel del bien común que cada ciudadano tuviera en más la utilidad pública que la privada, ¿no sería justa una ley por la que se le permitiera a este pueblo elegir magistrados, que administraran la hacienda pública del mismo?

Ev.—Sería muy justa.

Ag.—Y si, finalmente, este mismo pueblo llegara poco a poco a depravarse de manera que prefiriese el bien privado al bien público y vendiera su voto al mejor postor, y, sobornado por los que ambicionan el poder, entregara el gobierno de sí mismo a hombres viciosos y criminales, ¿acaso no obraría igualmente bien el varón que, conservándose incontaminado en medio de la general corrupción y gozando a la vez de gran poder, privase a este pueblo de la facultad de conferir honores, para depositarla en manos de los pocos buenos que hubieran quedado, y aun de uno solo?

Ev.—Sí, igualmente bien.

Ag.—Pero siendo, al parecer, estas dos leyes tan contrarias entre sí, que la una y la otra quitan al pueblo la facultad de elegir sus magistrados, y habiendo sido dada la segunda en condiciones tales que no pueden existir ambas en un mismo pueblo, ¿podemos decir que una de las dos es injusta y que no debía haberse dado?

Ev.—De ningún modo.

Ag.—Llamemos, pues, si te parece, ley temporal a esta que, aun siendo justa, puede, no obstante, modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos.

Ev.—Llamémosla así.

346 15. *Ag.*—Y aquella ley de la cual decimos que es la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre, y que castiga a los malos con una vida infeliz y miserable y premia a los buenos con una vida bienaventurada, y en virtud de la cual justamente se da aquella que hemos llamado ley temporal, y en su misma virtud y con igual justicia se la modifica, ¿puede no parecer inmutable y eterna a cualquiera persona inteligente? ¿O es que puede ser alguna vez injusto el que sean desventurados los malos y bienaventurados los buenos, o el que al pueblo morigerado y sensato se le faculte para elegir sus magistrados y, por el contrario, se prive de este derecho al disoluto y malvado?

Ev.—Entiendo que esta ley es inconmutable y eterna.

Ag.—Creo que también te darás cuenta de que en tanto la ley temporal es justa, y legítima en cuanto que está fundada en la ley eterna; porque si el pueblo a que aludimos en un tiempo gozó justamente del derecho de elegir a sus magistrados, y en otro distinto se vio justamente privado de este derecho, la justicia de esta vicisitud temporal arranca de la ley eterna, según la cual siempre es justo que el pueblo juicioso elija sus magistrados, y que se vea privado de esta facultad el que no lo es, ¿no te parece?

345 Boyer, *Sant'Agostino* p.191; Gilson, *Introduction...* p.236; Font y Puig, o.c., p.172-173; Thonnard, o.c., p.492, Nota complem. 11: *Politique augustinienne.*

346 Boyer, *L'idée de vérité...* p.231; Gilson, *Introduction...* p.168; Pegueroles, o.c., p.88; Boyer, *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum:* Acta hebd. aug.-thom. p.108; Thonnard, o.c., p.477, Nota compl. 2: *Théorie de l'illumination.*

Ev.—Conforme.

Ag.—Según esto, para dar verbalmente, y en cuanto me es posible, una noción breve de la ley eterna, que llevamos impresa en nuestra alma, diré que es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Si tu opinión es distinta de ésta, exponla.

Ev.—No tengo nada que oponerte; es verdad lo que dices.

Ag.—Y siendo como es única la ley eterna, con la cual deben conformarse siempre las diversas leyes temporales, a pesar de las diversas modificaciones que sufren de acuerdo con las exigencias del buen gobierno de los pueblos, ¿puede ella experimentar alguna modificación?

Ev.—Entiendo que absolutamente ninguna, ya que ninguna fuerza, ningún acontecimiento, ningún fallo de cosa alguna llegará nunca a hacer que no sea justo el que todas las cosas estén perfectísimamente ordenadas.

Capítulo VIII

La razón, que hace al hombre superior a las bestias, es la que debe prevalecer también en él

347 18. *Ag.*—He aquí lo que deseo explicarte ahora. Si esto que hace al hombre superior a las bestias—sea lo que fuere y llámese como se quiera, mente o espíritu, o mejor, mente y espíritu indistintamente, puesto que una y otra expresión se encuentran también indistintamente en los sagrados libros—domina en él y tiene sometidos a su imperio todos los demás elementos de que consta el hombre, entonces es cuando se halla éste perfectísimamente ordenado.

Es indudable, en efecto, que tenemos mucho de común, no sólo con los brutos, sino también con las plantas y semillas. Y así vemos que también las plantas, que se hallan en la escala ínfima de los vivientes, se alimentan, crecen, se robustecen y se multiplican, y que las bestias ven y oyen, y sienten la presencia de los objetos corporales por el olfato, por el gusto y por el tacto, y vemos, y tenemos que confesar, que la mayor parte de ellas tienen los sentidos mucho más despiertos y agudos que nosotros. Añade a esto la fuerza y robustez, la solidez de sus miembros y la celeridad y agilidad de los movimientos

347 GILSON, *Introduction*... p.168.169; THONNARD, o.c., p.493, Nota compl. *L'âme et ses facultés selon Saint Augustin.*

de su cuerpo, en todo lo cual superamos a algunas, igualamos a otras y somos inferiores a no pocas. Tenemos, además, de común con las bestias el género a que pertenecemos. Pero, al fin y al cabo, toda la actividad de la vida animal se reduce a procurarse los placeres del cuerpo y evitarse las molestias.

348 Hay algunas otras acciones que ya no parece que sean propias de los animales, pero que tampoco son en el hombre el exponente de su mayor perfección, verbigracia, el bromear y el reír, actos propios del hombre, sí, pero que, a juicio de cualquiera que tenga un concepto cabal de la naturaleza humana, son una de sus más ínfimas perfecciones.

Observamos también en el hombre amor a la alabanza y a la gloria y el deseo de dominar, tendencias que, si bien no son propias de los brutos, no debemos, sin embargo, pensar que sean ellas lo que nos hace superiores a las bestias, pues cuando la apetencia de éstas no se halla subordinada a la razón, nos hace desgraciados, y claro está que a nadie se le ha ocurrido nunca el hacer título de su miseria para preferirse a los demás. Por consiguiente, cuando la razón domina todas estas concupiscencias del alma, entonces es cuando se dice que el hombre está perfectamente ordenado. Porque es claro que no hay buen orden, ni siquiera puede decirse que haya orden, allí donde lo más digno se halla subordinado a lo menos digno, si es que a ti no te parece otra cosa.

Ev.—Es evidente que no.

Ag.—Pues cuando la razón, mente o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma, entonces, y sólo entonces, es cuando se puede decir que domina en el hombre lo que debe dominar, y domina en virtud de aquella ley que dijimos que era ley eterna.

Ev.—Te comprendo y sigo tu razonamiento.

Capítulo XI

La mente que de su propia voluntad se entrega a la libídine es justamente castigada

349 Por ahora bástanos saber lo que de él nos es dado saber: que en modo alguno puede ser injusta aquella naturaleza, sea la que fuere, que es superior a la mente virtuosa. Así

348 GILSON, *Introduction*... p.168.169.

que ni ésta, aunque más poderosa, obligará jamás a la mente a someterse a la libídine.

Ev.—No hay absolutamente nadie que no admita esto sin género de duda.

Ag.—Resta, pues, concluir que, si todo cuanto es igual o superior a la mente, que ejerce su natural señorío y que es virtuosa, no la puede hacer esclava de la libídine, porque su misma justicia se lo impide, y todo lo que le es inferior no puede tampoco conseguirlo, a causa de la misma inferioridad, como lo demuestra lo que antes dejamos firmemente sentado, ninguna otra cosa hace a la mente cómplice de las pasiones sino la propia voluntad y libre albedrío.

Ev.—Veo con claridad que nada se sigue tan necesariamente como esta conclusión.

350 22. *Ag.*—Igualmente lógico te parecerá ya también que es muy justo que sufra las consecuencias penales de tan gran pecado.

Ev.—No puedo negarlo.

Ag.—Pero qué, ¿es que debe mirarse como castigo pequeño el que la libídine domine a la mente y el que, después de haberla despojado del caudal de su virtud, como a miserable e indigente, la empuje de aquí para allá a cosas tan contradictorias como aprobar y defender lo falso como verdadero; a desaprobar poco después lo que antes había aprobado, precipitándose, no obstante, en nuevos errores; ora a suspender su juicio, dudando las más de las veces de razonamientos clarísimos; ora a desesperar en absoluto de encontrar la verdad, sumiéndola por completo en las tinieblas de la estulticia; o bien a tomar con empeño abrirse paso hacia la luz, para caer de nuevo extenuada por la fatiga? Debiendo añadirse a todo esto que las pasiones ejercen su dominio sobre ella cruel y tiránicamente, y que a través de mil y encontradas tempestades perturban profundamente el ánimo y vida del hombre, de una parte, con un gran temor, y de otra, con un incontenible deseo; de una, con una angustia mortal, y de otra, con una vana y falsa alegría; de una, con el tormento de la cosa perdida y sumamente amada, y de otra, con un ardiente deseo de poseer lo que no tiene; de una, con un sumo dolor por la injuria recibida, y de otra, con un insaciable deseo de venganza. Adondequiera que este hombre se vuelva, la avaricia le acosa, la lujuria le consume, la ambición le cautiva, la soberbia le hincha.

350 Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano* p.246.

la envidia le atormenta, la desidia le anonada, la obstinación le aguijonea, la humillación le aflige, y es, finalmente, el blanco de otros innumerables males que lleva consigo el imperio de la libídine. ¿Podemos, digo, tener en nada este castigo, al que, como ves, se hallan necesariamente sometidos todos los que no poseen la verdadera sabiduría?

351 23. *Ev.*—Sí, comprendo que es éste un muy grande, a la vez que muy justo castigo para los que, colocados ya en el trono de la sabiduría, han determinado descender de él para hacerse esclavos de la libídine; pero me parece imposible que pueda haber alguien que haya querido o quiera obrar así. Porque, aunque creo firmísimamente que, no obstante haber criado Dios al hombre tan perfecto como lo crió y haberle colocado en un estado de vida feliz, él por su propia voluntad se precipitó de aquí en las miserias de esta vida mortal, sin embargo, aún no lo he podido comprender. Así que, si piensas diferir el examen serio de esta cuestión, lo harás muy a pesar mío.

Capítulo XIII

Por nuestra propia voluntad vivimos una vida feliz o una vida miserable

352 27. *Ag.*—Considera ahora a ver si no te parece que es la prudencia el conocimiento de las cosas que debemos apetecer y de las que debemos evitar.

Ev.—Eso me parece.

Ag.—Y la fortaleza, ¿no es acaso aquel sentimiento del alma por el que despreciamos todas las incomodidades y la pérdida de las cosas cuya posesión no depende de nuestra voluntad?

Ev.—Tal creo.

Ag.—Y la templanza es aquella virtud del alma que modera y reprime el deseo de aquellas cosas que se apetecen desordenadamente, ¿no te parece?

Ev.—Estoy de acuerdo contigo.

Ag.—¿Qué hemos de decir, finalmente, de la justicia, sino que es la virtud que manda dar a cada uno lo suyo?

Ev.—Este es el concepto que yo tengo de la justicia, y no otro.

351 Thonnard, o.c., p.495, Nota complem. 13: *Problèmes connexes;* p.181 nt.2; p.484, Nota complem. 7: *Foi et raison.*

Ag.—De cualquiera, pues, que, teniendo buena voluntad —de cuya excelencia ya hemos hablado largo y tendido—, la ame con verdadero amor y cariño sobre todas las cosas, sabiendo que nada hay mejor que ella, y en ella se recree, y de ella, finalmente, goce, y de ella se alegre, abismado en su consideración y en la ponderación de cuán grande bien sea y de que no le puede ser arrebatada, ni por la fuerza ni por la astucia, ¿podremos dudar de que sea enemigo declarado de todo cuanto se oponga a este bien único?

Ev.—Es de todo punto necesario que así sea.

Ag.—¿Podemos considerar falto de prudencia a este hombre, que ve que éste es el bien, que ha de ser preferido a todos y que ha de ser rechazado cuanto a él se oponga?

Ev.—No creo en absoluto que pueda obrar así nadie que no sea prudente.

Ag.—Perfectamente. Mas, ¿por qué no hemos de concederle también la fortaleza? La razón es porque no puede este hombre amar ni tener en mucho ninguna de aquellas cosas cuya posesión no depende de nuestra voluntad, ya que no pueden ser amadas sino por una voluntad mala, a la cual es preciso que él resista, como al enemigo de su bien más querido; y porque no las ama cuando las tiene, no las llora cuando las pierde; antes bien, las desprecia, lo cual, según antes dijimos y convinimos, es propio de la fortaleza.

Ev.—Concedámosle también sin dificultad esta virtud, pues no sé yo a quién pueda llamársele fuerte con más verdad que a aquel que con ánimo igual y sereno soporta la carencia de las cosas que no está en nuestra mano ni conseguir ni retener, lo cual es evidente que por necesidad tiene que hacer este hombre.

Ag.—Veamos ahora si puede serle ajena la templanza, siendo ésta la virtud que refrena las pasiones. ¿Qué hay tan enemigo de la buena voluntad como la concupiscencia? Por donde fácilmente comprenderás que este amante de su buena voluntad ha de resistir y combatir las pasiones por todos los medios posibles, y que justamente, por tanto, se dice que tiene la virtud de la templanza.

Ev.—Estamos de acuerdo. Sigue.

Ag.—Réstanos la justicia, que, a la verdad, no veo cómo pueda no tenerla este hombre. Porque el que tiene buena voluntad y la ama, y se opone a todas aquellas cosas que, como dijimos, son enemigas de ésta, no puede desear mal a nadie. De donde se sigue que a nadie hace injuria, lo que no puede ser verdad sino del que da a cada uno lo suyo, y sin duda recuerdas que, cuando dije que el dar a cada uno lo suyo pertenecía a la justicia, tú lo aprobaste.

Ev.—Sí recuerdo, y confieso que en el hombre que tanto aprecia y ama su buena voluntad se hallan evidentemente las cuatro virtudes que poco ha describiste, dando yo mi conformidad.

Capítulo XV

Extensión y valor de la ley eterna y de la ley temporal

353 31. Pero veamos ya cómo estas consideraciones se relacionan con aquella cuestión de las dos leyes.

Ag.—Sea. Pero dime antes a ver si el que ama el vivir rectamente, y en ello se complace tanto que constituya para él no sólo el bien verdadero, sino también el verdadero placer y la verdadera alegría, ama y aprecia sobre todas las cosas esta ley, en virtud de la cual ve que la vida bienaventurada se da como premio a la buena voluntad y la miserable a la mala.

Ev.—La ama sobre todas las cosas y con vehemencia, y porque la ama y la sigue con fidelidad, por eso vive rectamente.

Ag.—Y al amarla de este modo, ¿ama algo que es mudable y temporal o algo que es estable y sempiterno?

Ev.—Algo que es, indudablemente, eterno e inconmutable.

Ag.—Y ¿qué dices de los que, perseverando en su mala voluntad, desean, no obstante, ser dichosos? ¿Pueden amar esta ley, según la cual la desdicha es su justa herencia?

Ev.—Creo que de ningún modo.

Ag.—¿No aman ninguna otra cosa?

Ev.—Al contrario, muchas, todas aquellas en cuya consecución y retención persiste la mala voluntad.

Ag.—Supongo que te refieres a las riquezas, a los honores, a los placeres, a la hermosura del cuerpo y a todas las demás cosas que pueden no conseguir, aunque quieran, y que pueden perder contra su voluntad.

Ev.—A éstas precisamente me refiero.

Ag.—¿Te parece que serán eternas estas cosas, viendo, como ves, que están sujetas a la volubilidad del tiempo?

Ev.—¿A quién, por insensato que sea, le puede parecer esto?

Ag.—Y siendo evidente que unos hombres aman las cosas eternas y otros las temporales, y que, según antes hemos visto,

existen dos leyes, una eterna y temporal otra, dime—si tienes idea de la justicia—, ¿cuáles de éstos piensas tú que han de ser sujetos de la ley eterna y cuáles de la ley temporal?

Ev.—Me parece que no es difícil contestar a lo que preguntas, pues aquellos a quienes el amor de las cosas eternas hace felices, viven, a mi modo de ver, según los dictados de la ley eterna, mientras que los infelices viven sometidos al yugo de la ley temporal.

Ag.—Dices bien, a condición, sin embargo, de que tengas por inconcuso lo que la razón nos ha demostrado ya evidentemente, a saber, que los que viven según la ley temporal no pueden, sin embargo, quedar libres de la ley eterna, de la cual, como dijimos, procede todo lo que es justo y todo lo que justamente se modifica. En cuanto a los que por su buena voluntad viven sumisos a la ley eterna, es claro, y me parece que tú lo ves suficientemente, que no necesitan ley temporal alguna.

Ev.—Entiendo lo que dices.

354 32. *Ag.*—¿Manda, por consiguiente, la ley eterna que apartemos nuestro amor de las cosas temporales y lo convirtamos purificado a las eternas?

Ev.—Lo manda.

Ag.—¿Y qué piensas que manda la ley temporal, sino que, cuando los hombres desean poseer estas cosas, que temporalmente podemos llamar nuestras, de tal modo las posean que conserven la paz y sociedad o convivencia humana tan perfectamente como es posible tratándose de esta clase de bienes?

Estos son, en primer lugar, el cuerpo y los que se llaman bienes del cuerpo, como una salud perfecta, la agudeza de los sentidos, la fuerza, la hermosura y otras cualidades, de las que unas son necesarias para las artes liberales y, por tanto, más apreciables, y otras que tienen un fin menos noble. En segundo término, la libertad, si bien no hay más libertad verdadera que la de los bienaventurados y la de los que siguen la ley eterna. Pero bien entendido que no hablo sino de aquella libertad por la que se creen libres los que no sirven a otros hombres y la que apetecen los siervos, que desean ser manumitidos por sus señores. En tercer lugar, los padres, los hermanos, los hijos, los deudos, los afines, los familiares y todos los que están unidos a nosotros por algún parentesco. Después, nuestra misma patria, a la que solemos considerar como a una verdadera madre; los honores y las alabanzas y todo lo que

354 GILSON, *Introduction*... p.234.

llamamos gloria popular. Y, finalmente, el dinero, nombre que damos a todas aquellas cosas de las cuales somos dueños legítimos, y de las que nos parece que podemos disponer en concepto de venta o donación.

355 Sería difícil y largo de explicar cómo la ley humana distribuye estos bienes, dando a cada uno lo suyo, y evidentemente innecesario para el fin que nos hemos propuesto. Bástenos saber, por tanto, que la potestad vindicativa de esta ley no se extiende más que a poder privar de todos o parte de estos bienes a aquel a quien castiga. Reprime, pues, por el miedo, y por el miedo inclina y doblega el ánimo de los miserables, para quienes fue dada, a hacer lo que les manda o prohíbe, porque, temiendo perder estos bienes, usan de ellos según ciertas normas, que son necesarias para constituir y mantener la sociedad que es posible constituir y mantener con semejantes hombres. Pero es de advertir que esta ley no castiga el pecado que se comete amando estos bienes, sino el desorden causado cuando injustamente se quitan a los demás. Fíjate ahora a ver si hemos llegado ya a la que considerabas cuestión interminable. Nos habíamos propuesto investigar si la ley penal, por la que se gobiernan los pueblos y naciones de la tierra, tiene derecho a castigar y hasta qué punto.

Ev.—Sí; veo que ya hemos llegado.

356 33. *Ag.*—¿Ves también, como consecuencia, que no existiría la pena que a los hombres se les causa, ora cuando injustamente se les priva de sus bienes, ora cuando se les aplica como justo castigo, si no amasen estas cosas que pueden serles arrebatadas en contra de su voluntad?

Ev.—También esto lo veo.

Ag.—Ahora bien, siendo así que unos hacen buen uso de las mismas cosas de las que otros abusan; y que el hombre que de ellas abusa, de tal modo las ama y se da a ellas, que llega a convertirse en esclavo de aquello mismo de que debería ser dueño y señor, y que mira como un bien para sí las cosas para las cuales debería ser él un bien por su justa reglamentación y buen uso; y, por el contrario, que el hombre que usa bien de ellas demuestra que ciertamente son un bien las cosas temporales, mas no para él, ya que no son ellas las que le hacen a él bueno ni mejor, sino él a ellas, y que, en consecuencia, no se adhiere a ellas por amor, ni las considera como parte de su alma, lo que se verifica también mediante el amor, a fin de que, cuando comienzan a

faltarle o desvanecerse, no le cause pena su pérdida ni le manche su corrupción, sino que está muy por encima de ellas y dispuesto a poseerlas y administrarlas, cuando fuere necesario, y más dispuesto a perderlas y a no tenerlas; siendo todo esto así, como digo, ¿crees tú por ventura que se debe condenar la plata y el oro por causa de los avaros, los manjares por causa de los glotones, el vino por causa de los que con frecuencia se embriagan, la hermosura de las mujeres por causa de los hombres perdidos y adúlteros, y así todas las demás cosas, sobre todo viendo, como vemos, que el médico hace buen uso del fuego y un envenenador abusa criminalmente del pan?

Ev.—Es muchísima verdad que no son las cosas mismas las que han de ser condenadas, sino los hombres que abusan de ellas.

Capítulo XVI

Epílogo de los capítulos anteriores

357 34. *Ag.*—Muy bien. Puesto que, según yo creo, hemos comenzado ya a comprender cuál sea el valor de la ley eterna, y puesto que ya hemos visto también hasta dónde puede llegar en la imposición de castigos la ley temporal, y distinguido suficiente y claramente dos géneros de cosas, eternas unas y temporales otras, e igualmente dos suertes de hombres, unos que siguen y aman las eternas y otros que siguen y aman las temporales; y habiendo hecho constar, además, que de la voluntad de cada uno depende elegir lo que le plazca seguir y obrar, y que nada ni nadie, si no es la voluntad, puede derrocar a la mente del trono de su reino y apartarla del camino del orden; y, en fin, habiendo manifestado también que no se debe culpar a las criaturas del mal uso que de ellas hacen los hombres, sino al mismo que de ellas abusa, volvamos, si te parece, a la cuestión propuesta al principio de esta disquisición, y veamos si queda ya resuelta, pues nos habíamos propuesto investigar en qué consistía el obrar mal, y a propósito de esto hemos dicho cuanto hasta el presente dejamos dicho. Por lo cual conviene ahora advertir y considerar si el

357-359 Jolivet, *Le problème du mal...* p.55; Capánaga, *El hombre-abismo...* p.239.
357 Thonnard, o.c., p.204 nt.1; p.190, Nota complem. 9: *Les pélagiens et le «De libero arbitrio»*.

obrar el mal no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder, con tal de que los ame, y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, parte vilísima del hombre, y que nunca podemos tener como seguros. A mí me parece que todas las malas acciones, es decir, todos los pecados, pueden reducirse a esta sola categoría. Mas cuál sea tu opinión es lo que espero saber ahora de ti.

358 35. *Ev.*—Es como tú dices, y estoy conforme en que todos los pecados se reducen a esta categoría, porque, en efecto, el hombre se aparta de las cosas divinas y verdaderamente permanentes, para entregarse a las mudables e inciertas, pues no obstante hallarse éstas perfectamente jerarquizadas y constituir un orden típico de belleza, es, sin embargo, propio de un ánimo perverso y desordenado el hacerse esclavo, por conseguirlos, de aquellos bienes sobre los que le constituyó a él el orden y justicia divina, a fin de que los administrara según su beneplácito. Y al mismo tiempo me parece ver ya resuelta y esclarecida la cuestión del origen del mal, que nos habíamos propuesto dilucidar después de ésta, a saber, en qué consiste el obrar mal; pues, si no me engaño, tiene su origen, según las razones aducidas, en el libre albedrío de la voluntad. Pero quisiera me dijeras si el mismo libre albedrío, del que estamos convencidos que trae su origen el poder pecar, ha podido sernos dado por aquel que nos hizo. Porque parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no lo tuviéramos, y es de temer que por esta razón pueda ser Dios considerado como el verdadero autor de nuestros pecados.

359 *Ag.*—No temas nada de esto; pero a fin de tratar esta cuestión más detenidamente, es preciso dejarla para otra vez, pues pide ya punto final esta nuestra primera disertación, con la que quisiera tuvieras por cierto que hemos llegado a pulsar a las puertas de grandes y profundos misterios. Cuando, teniendo a Dios por guía, comencemos a penetrar en ellos, verás sin duda qué gran diferencia existe entre esta disquisición y las que siguen, y cuánto la aventajan, no sólo en la sagacidad de investigación, sino también en la sublimidad de las cosas y la espléndida luz de la verdad. Que la piedad sea

358 Boyer, *L'idée de vérité...* p.231; Cayré, o.c., p.10.
359 Cayré, o.c., p.10.

nuestra única compañera, a fin de que la divina Providencia nos permita continuar y terminar felizmente la carrera que hemos comenzado.

Ev.—Cedo a tu voluntad y a ella uno gustosísimo la mía con rendimiento de juicio y de deseo.

LIBRO II

Capítulo I

Por qué nos ha dado Dios la libertad, causa del pecado

360 1. *Evodio.*—Explícame ya, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre el libre albedrío de la voluntad, puesto que de no habérselo dado, ciertamente no hubiera podido pecar.

Agustín.—¿Tienes ya por cierto y averiguado que Dios ha dado al hombre una cosa que, según tú, no debía haberle dado?

Ev.—Por lo que me parece haber entendido en el libro anterior, es evidente que gozamos del libre albedrío de la voluntad y que, además, él es el único origen de nuestros pecados.

Ag.—También yo recuerdo que llegamos a esta conclusión sin género de duda. Pero ahora te he preguntado si sabes que Dios nos ha dado el libre albedrío de que gozamos, y del que es evidente que trae su origen el pecado.

Ev.—Pienso que nadie sino El, porque de El procedemos, y ya sea que pequemos, ya sea que obremos bien, de El merecemos el castigo y el premio.

Ag.—También deseo saber si comprendes bien esto último, o es que lo crees de buen grado, fundado en el argumento de autoridad, aunque de hecho no lo entiendas.

Ev.—Acerca de esto último confieso que primeramente di crédito a la autoridad. Pero ¿puede haber cosa más verdadera que el que todo bien procede de Dios, y que todo cuanto es justo es bueno, y que tan justo es castigar a los pecadores como premiar a los que obran rectamente? De donde se sigue que Dios aflige a los pecadores con la desgracia y que premia a los buenos con la felicidad.

361 2. *Ag.*—Nada tengo que oponerte, pero quisiera que me explicaras lo primero que dijiste, o sea, cómo has llegado a saber que venimos de Dios, pues lo que acabas de decir no es esto, sino que merecemos de El el premio y el castigo.

Ev.—Esto me parece a mí que es también evidente, y no por otra razón sino porque tenemos ya por cierto que Dios castiga los pecados. Es claro que toda justicia procede de Dios. Ahora bien, si es propio de la bondad hacer bien aun a los extraños, no lo es de la justicia el castigar a aquellos que no le pertenecen. De aquí que sea evidente que nosotros le pertenecemos, porque no sólo es benignísimo en hacernos bien, sino también justísimo en castigarnos. Además, de lo que yo dije antes, y tú concediste, a saber, que todo bien procede de Dios, puede fácilmente entenderse que también el hombre procede de Dios, puesto que el hombre mismo, en cuanto hombre, es un bien, pues puede vivir rectamente siempre que quiera.

362 3. *Ag.*—Evidentemente, si esto es así, ya está resuelta la cuestión que propusiste. Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar de libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérnoslo dado, y es que sin él no podía el hombre vivir rectamente.

Y, habiéndonos sido dado para este fin, de aquí puede entenderse por qué es justamente castigado por Dios el que usa de él para pecar, lo que no sería justo si nos hubiera sido dado no sólo para vivir rectamente, sino también para poder pecar. ¿Cómo podría, en efecto, ser castigado el que usara de su libre voluntad para aquello para lo cual le fue dada? Así, pues, cuando Dios castiga al pecador, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: te castigo porque no has usado de tu libre voluntad para aquello para lo cual te la di, esto es, para obrar según razón? Por otra parte, si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es uno

360-387 Boyer, *L'idée de vérité...* p.47-96; Cayré, *La contemplation augustin.* p.197ss; Pegueroles, o.c., p.47 nt.22.
361 S. Agustín, *Retractationes* c.9 n.3; Thonnard, o.c., p.211 nt.1; p.190, Nota complem. 9: *Les pélagiens et le «De libero arbitrio».*

362 Boyer, *L'idée de vérité...* p.98.

de los bienes que proceden de Dios. Necesariamente debió, pues, dotar Dios al hombre de libre albedrío.

Capítulo II

Objeción: si el libre albedrío ha sido dado para el bien, ¿cómo es que obra el mal?

363 4. *Ev.*—Concedo que Dios haya dado al hombre la libertad. Pero dime: ¿no te parece que, habiéndonos sido dada para poder obrar el bien, no debería poder entregarse al pecado? Como sucede con la misma justicia, que, habiendo sido dada al hombre para obrar el bien, ¿acaso puede alguien vivir mal en virtud de la misma justicia? Pues igualmente, nadie podría servirse de la voluntad para pecar si ésta le hubiera sido dada para obrar bien.

Ag.—El Señor me concederá, como lo espero, poderte contestar, o mejor dicho, que tú mismo te contestes, iluminado interiormente por aquella verdad que es la maestra soberana y universal de todos. Pero quiero antes de nada que me digas brevemente si, teniendo como tienes por bien conocido y cierto lo que antes te pregunté, a saber: que Dios nos ha dado la voluntad libre, procede decir ahora que no ha debido darnos Dios lo que confesamos que nos ha dado. Porque, si no es cierto que El nos la ha dado, hay motivo para inquirir si nos ha sido dada con razón o sin ella, a fin de que, si llegáramos a ver que nos ha sido dada con razón, tengamos también por cierto que nos la ha dado aquel de quien el hombre ha recibido todos los bienes, y que si, por el contrario, descubriéremos que nos ha sido dada sin razón, entendamos igualmente que no ha podido dárnosla aquel a quien no es lícito culpar de nada. Mas si es cierto que de El la hemos recibido, es preciso confesar también que, sea cual fuere el modo como nos fue dada, ni debió no dárnosla ni debió dárnosla de otro modo distinto de como nos la dio; pues nos la dio aquel cuyos actos no pueden en modo alguno ser razonablemente censurados.

364 5. *Ev.*—Aunque creo con fe inquebrantable todo esto, sin embargo, como aún no lo entiendo, continuemos investigando como si todo fuera incierto. Porque veo que, de ser incierto que la libertad nos haya sido dada para obrar bien, y siendo también cierto que pecamos voluntaria y libremente, resulta incierto si debió dársenos o no. Si es incierto que nos ha sido dada para obrar bien, es también incierto que se nos haya debido dar, y, por consiguiente, será igualmente incierto que Dios nos la haya dado; porque, si no es cierto que debió dárnosla, tampoco es cierto que nos la haya dado aquel de quien sería impiedad creer que nos hubiera dado algo que no debería habernos dado.

Ag.—Tú tienes por cierto, al menos, que Dios existe.

Ev.—Sí; esto tengo por verdad inconcusa, mas también por la fe, no por la razón.

365 6. *Ag.*—Veo que te acuerdas perfectamente del principio indiscutible que establecimos en los mismos comienzos de la cuestión precedente: si el creer no fuese cosa distinta del entender, y no hubiéramos de creer antes las grandes y divinas verdades que deseamos entender, sin razón habría dicho el profeta: *Si no creyereis, no entenderéis.* El mismo Señor exhortó también a creer primeramente en sus dichos y en sus hechos a aquellos a quienes llamó a la salvación. Mas después, al hablar del don que había de dar a los creyentes, no dijo: Esta es la vida eterna, que crean en mí; sino que dijo: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste.* Después, a los que creían, les dice: *Buscad y hallaréis;* porque no se puede decir que se ha hallado lo que se cree sin entenderlo, y nadie se capacita para hallar a Dios si antes no creyere lo que ha de conocer después. Por lo cual, obedientes a los preceptos de Dios, seamos constantes en la investigación, pues iluminados con su luz, encontraremos lo que por su consejo buscamos, en la medida que estas cosas pueden ser halladas en esta vida por hombres como nosotros; porque si, como debemos creer, a los mejores aun mientras vivan esta vida mortal, y ciertamente a todos los buenos y piadosos después de esta vida, les es dado ver y poseer estas verdades más clara y perfectamente, es de esperar que

363-365 Cayré, *La contemplation augustinienne* p.201.
363 Thonnard, o.c., p.477, Nota complem. 2: *Théorie de l'illumination.*
364 Thonnard, *La notion de liberté en philosophie augustinienne:* Rev. des ét. august. 16 (1976) 250.

364-365 Cayré, o.c., p.245.249; Gilson, *Introduction...* p.45; Pegueroles, o.c., 23.
364 Cayré, o.c., p.253; Gilson, *Introduction...* p.13.35; F. van Steenberghen, *La philosophie de Saint Augustin d'après les travaux du Centenaire:* Rev. néosc. Phil. (1933) p.108ss.
365 Gilson, *Introduction...* p.13.40.45; Pegueroles, o.c., p.20; Gilson, *L'idée de philosophie chez Saint Augustin et chez Saint Thomas:* Acta hebdom. august.-thom. (Taurini-Romae 1931) p.82; Thonnard, o.c., p.50, Nota compl.: *Information et création.*

así sucederá también respecto de nosotros, y, por tanto, despreciando los bienes terrenos y humanos, debemos desear y amar con toda nuestra alma las cosas divinas.

Capítulo III

Para llegar al conocimiento claro de la existencia de Dios, es preciso inquirir antes sin desmayo a ver qué es lo más noble y excelente que hay en el hombre

366 7. *Ag.*—Adoptemos, si te parece, este orden en la investigación: intentemos primero una prueba evidente de la existencia de Dios; veamos después si proceden de El todas las cosas, en cuanto a todo lo que tienen de buenas, y, por último, si entre los bienes se ha de contar la voluntad libre del hombre. Una vez que hayamos dilucidado estas cuestiones, creo quedará en claro si le ha sido dada o no razonablemente. Por lo cual, comenzando por las cosas más evidentes, lo primero que deseo oír de ti es si tú mismo existes. Quizá temas responder a esta cuestión. Mas ¿podrías engañarte si realmente no existieras?

Ev.—Mejor es que pases a lo demás.

Ag.—Puesto que es para ti evidente que existes, y puesto que no podría serte evidente de otra manera si no vivieras, es también evidente que vives. ¿Entiendes bien cómo estas dos cosas son verdaderísimas?

Ev.—Lo entiendo perfectamente.

Ag.—Luego es también evidente esta tercera verdad, a saber, que tú entiendes.

Ev.—Evidente.

Ag.—De estas tres cosas, ¿cuál parece la más excelente?

Ev.—La inteligencia.

Ag.—¿Por qué?

Ev.—Porque, siendo tres cosas muy distintas entre sí el ser, el vivir y el entender, es verdad que la piedra existe y que la bestia vive, y, sin embargo, no pienso que la piedra viva ni que la bestia entienda, y, no obstante, estoy certísimo de que el que entiende existe y vive, por lo cual no dudo que sea más excelente el ser que tiene estas tres perfecciones que aquel otro al cual falta una o dos de ellas; porque, en efecto, lo que vive ciertamente existe; pero no se sigue que sea también inteligente: tal es, según creo, la vida de los animales; y de que una cosa exista, no se sigue que viva ni que entienda: de los cadáveres, por ejemplo, puedo afirmar que existen, pero nadie dirá que viven. Y, finalmente, si una cosa no tiene vida, mucho menos inteligencia.

Ag.—Vemos, por tanto, que, de estas tres perfecciones, el cadáver tiene una, el animal dos y el hombre las tres.

Ev.—Así es.

Ag.—Vemos también que de estas tres cosas, la más excelente es la que posee sólo el hombre juntamente con las otras, esto es, el entender, que supone, en el que lo tiene, el existir y el vivir.

Ev.—Lo vemos y admitimos sin género de duda.

367 8. *Ag.*—Dime ahora si sabes que tienes los cinco conocidísimos sentidos del cuerpo, a saber, el de la vista, el del oído, el del olfato, el del gusto y el del tacto.

Ev.—Lo sé.

Ag.—¿Qué cosas te parece que pertenecen al sentido de la vista, o sea, qué es lo que te parece que sentimos cuando vemos?

Ev.—Todas las cosas que son corpóreas.

Ag.—¿Percibimos también por la vista la dureza y blandura de los cuerpos?

Ev.—No.

Ag.—¿Qué es, pues, lo que percibimos por los ojos, como objeto propio de la vista?

Ev.—El color.

Ag.—¿Cuál es el objeto propio del oído?

Ev.—El sonido.

Ag.—¿Y el del olfato?

Ev.—Los olores.

Ag.—¿Y el del gusto?

Ev.—Los sabores.

Ag.—¿Cuál es, finalmente, el objeto del tacto?

366-380 Cayré, o.c., p.121.226.274.253; Gilson, *Introduction...* p.15.16; Pegueroles, o.c., p.30; Kowalczyk, *L'argument idéologique de la vérité de Saint Augustin:* Giorn. di metaf. 23 (1960) 591-599); L. de Mondadon, *De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu, S. Augustin, «De libero arbitrio»* II, 3 n.7-15.39: Recherch. 4 (1913) 148-156.

366 Pépin, o.c., p.90; Gilson, *Introduction...* p.14.15.54; Pegueroles, o.c., p.30; Kowalczyk, *La métaphysique du bien...* p.45; Thonnard, o.c., p.500, Nota complem. 16: *Le «cogito» augustinien et le «cogito» cartésien;* Mondanon, o.c. p.149-150; Jolivet, *La doctrine august. de l'illumination:* Mélang. august. p.65s.; Kowalczyk, *L'argument idéologique de la vérité de Saint Augustin:* Giorn. di met. 23 (1968) 593s.

367-368 Cayré, o.c., p.253; Gilson, *Introduction...* p.15.16; Pegueroles, o.c., p.30.

Ev.—Lo blando o lo duro, lo suave o lo áspero y otras muchas cualidades de los cuerpos.

Ag.—Y respecto de las formas de los cuerpos, verbigracia, las formas grandes, pequeñas, cuadradas, redondas y otras semejantes, ¿no te parece que las percibimos también por el tacto y por la vista, y que, por lo mismo, no pertenecen propiamente ni a la vista ni al tacto, sino a uno y otro?

Ev.—Entiendo que así es.

Ag.—¿Entiendes, por tanto, que cada sentido tiene ciertos objetos propios, de los cuales nos da testimonio, y que algunos objetos son comunes a varios sentidos?

368 *Ev.*—¿Podemos, según eso, distinguir por algunos de estos cinco sentidos qué es lo que constituye el objeto propio de cada sentido y cuál sea el objeto común a todos o a algunos de ellos?

Ev.—De ningún modo, sino que esto lo distinguimos mediante una cierta facultad interna.

Ag.—¿No será ésta tal vez la razón, de la cual carecen los animales? Porque, según creo, por la razón comprendemos estas cosas y entendemos que son así.

Ev.—Yo creo más bien que es por la razón por la que entendemos que existe un cierto sentido interior, al cual se transmite todo cuanto procede de las cinco sentidos externos, que todo el mundo conoce. Porque una cosa es la facultad por la que el animal ve y otra muy distinta aquella por la que huye o apetece los objetos percibidos en el acto de ver: aquélla se halla, efectivamente, en los ojos, y ésta, por el contrario, se halla en el interior de la misma alma, y en virtud de ella los animales apetecen y toman o evitan y rechazan, según que los aprehendan como útiles o nocivos, no sólo los objetos que ven, sino también los que oyen y los que se perciben por los demás sentidos del cuerpo. Y en este sentido no se puede decir que sea ni la vista, ni el oído, ni el olfato, ni el gusto, ni el tacto, sino no sé qué otra facultad, que preside por igual a todos los sentidos exteriores. Todo esto lo comprendemos por la razón, como dije; sin embargo, no puedo decir que esta facultad sea la razón, porque es evidente que también las bestias gozan de ella, y, sin embargo, no tienen razón.

369 9. *Ag.*—Admito esta realidad, sea la que fuere, y

369-372 GILSON, *Introduction...* p.19.
369-370 GILSON, *Introduction...* p.16; JOLIVET, *La doctrine de l'illumination august.* p.168; MONDADON, o.c., p.150; KOWALCZYK, *L'argument idéologique...* p.587.

no dudo llamarla sentido interior. Pero todo lo que los sentidos nos refieren no puede llegar a ser objeto de la ciencia si no pasa de este sentido a la razón, porque cuanto sabemos no lo comprendemos sino por la razón. Sabemos, por ejemplo, para no hablar de los demás, que no se pueden sentir los colores por el oído ni los sonidos por la vista. Y sabiendo esto, no lo sabemos ni por los ojos, ni por los oídos, ni tampoco por ningún sentido, del que no carecen las bestias; pues no es de creer que ellas conozcan que no se percibe la luz por los oídos ni los sonidos por los ojos, porque estas cosas no las discernimos sino mediante la atención racional y el pensamiento.

Ev.—No puedo decirte que he comprendido lo que acabas de decir. ¿Qué seguiría, en efecto, si mediante aquel sentido interior, que tú concedes a las bestias, llegaran éstas a darse cuenta de que los colores no se perciben por el oído ni los sonidos por la vista?

Ag.—¿Es que piensas tú que pueden ellas distinguir entre sí el color que se percibe, y el sentido que está en el ojo, y el sentido interior, que está en el alma, y la razón, que define y clasifica por separado cada una de estas cosas?

Ev.—De ningún modo.

Ag.—Y qué te parece: ¿podría la razón distinguir estas cuatro cosas entre sí y concretarlas mediante sus correspondientes definiciones si ella no se diese cuenta del color mediante el sentido de la vista, y además de este mismo mediante aquel sentido interior que lo preside, y del mismo interior por sí mismo, si es que no hay algo que haga de intermediario entre ambos?

Ev.—No veo cómo pueda ser de otra manera.

Ag.—Más todavía. ¿No ves igualmente que el sentido de la vista percibe los colores, pero que el sentido no se percibe a sí mismo? Porque el sentido por el que ves el color no es el mismo por el que ves que él ve.

Ev.—No, no lo es.

Ag.—Pon empeño en distinguir también lo siguiente: no negarás, creo yo, que una cosa es el color, y otra el ver el color, y otra muy distinta de las anteriores tener el sentido por el que se pudiera ver el color, que actualmente no está al alcance de la vista, si realmente lo estuviera.

Ev.—Distingo también estas cosas y te concedo que difieren entre sí.

Ag.—Ahora bien, de estas tres cosas, ¿qué ves por los ojos sino el color?

Ev.—Ninguna otra.

Ag.—Dime, pues, ¿por qué facultad ves las otras dos, ya que no las podrías discernir si no las vieras?

Ev.—No sé decirte otra cosa sino que sé que existen esas dos facultades, pero nada más.

Ag.—Entonces ¿no sabes si es la misma razón, o aquella vida que hemos llamado sentido interior, muy superior a los sentidos del cuerpo, o alguna otra cosa?

Ev.—No lo sé.

Ag.—Sabes, al menos, que estas cosas no las puede discernir sino la razón, y que la razón no lo hace sino respecto de aquellas cosas que le son presentadas para que las examine.

Ev.—Es cierto.

370 *Ag.*—Sea, pues, lo que fuere aquella otra facultad por la que se puede percibir todo cuanto sabemos, es lo cierto que está al servicio de la razón, a la cual presenta y da cuenta de todo lo que aprende, a fin de que los objetos percibidos puedan ser diferenciados entre sí por sus propios límites, y esto no sólo por los sentidos, sino también comprendiéndolos científicamente.

Ev.—Así es.

Ag.—Pero, y la misma razón, que distingue unos de otros a sus suministradores y a los objetos que le presentan, y que aprecia igualmente la diferencia que existe entre ella misma y estas cosas, y que se reconoce y afirma superior a todas ellas, ¿acaso se conoce a sí misma mediante otra facultad distinta de sí misma, es decir, de la razón?

Ev.—Es muy cierto.

Ag.—Pues bien, puesto que cuando percibimos el color no percibimos a la vez por el mismo sentido el acto de la percepción, ni cuando oímos el sonido oímos nuestra misma audición, ni cuando olemos una rosa nos huele a nada nuestro mismo olfato, ni a los que gustan una cosa cualquiera les sabe a nada su mismo gusto, ni los que palpan algo pueden palpar su mismo sentido del tacto, es evidente que estos cinco sentidos no pueden ser percibidos por ninguno de ellos mismos, no obstante que ellos perciben todos los objetos corporales.

Ev.—Es evidente.

370 Seijas, o.c., p.276 nt.2.

Capítulo IV

El sentido interior percibe su propio acto, ¿pero se siente a sí mismo?

371 10. *Ag.*—Creo que es también evidente que aquel sentido interno siente no sólo las impresiones que recibe de los cinco sentidos externos, sino que también percibe los mismos sentidos. De lo contrario, si no sintiera que siente, no se movería el animal, ni para apoderarse de algo ni para huir de nada; no para saber científicamente, que esto es propio de la razón, sino simplemente para moverse; sentimiento o percepción que no le suministra ninguno de los cinco sentidos externos.

Si aún te parece oscuro, lo verás claro si te fijas en lo que sucede en uno de estos cinco sentidos, por ejemplo, en la vista. Porque, en efecto, el animal de ningún modo podría abrir los ojos ni moverlos, mirando hacia lo que desea ver, si no se diera cuenta de que no lo ve teniendo los ojos cerrados o no moviéndolos en aquella dirección. Si, pues, siente que no ve cuando realmente no ve, preciso es que sienta también que ve cuando realmente ve; porque, al no mover los ojos con el mismo deseo cuando ve que cuando no ve, indica que se da cuenta de la visión y de la no visión.

372 Pero ya no es igualmente clara la cuestión de si se percibe a sí misma esta vida interior, que siente su misma sensación de las cosas corporales, si no es por el hecho de que, examinándole cada cual a fondo interiormente, descubre que todo viviente huye de la muerte, la cual, siendo, como es, contraria a la vida, es de todo punto necesario que se sienta también a sí misma la vida que huye de su contrario, que es la muerte. Y si aún no está clara, dejémosla por ahora, a fin de no empeñarnos en lo que pretendemos sino fundados en argumentos ciertos y evidentes.

Lo evidente hasta ahora es que los sentidos del cuerpo sienten cosas corporales; que el mismo sentido exterior no puede sentirse a sí mismos; que el sentido interior siente los objetos corporales a través de los sentidos exteriores del cuerpo, y hasta los mismos sentidos corporales; y, en fin, que la razón

371-372 Gilson, *Introduction...* p.16; Jolivet, *La doctrine de l'illumin.* p.168; Mondadon, o.c., p.150.151; Thonnard, o.c., p.501, Nota complem. 17: *Le principe de régulation.*

conoce todas estas cosas y a sí misma, y que todos estos conocimientos los hace objeto de la ciencia. ¿No te parece?

Ev.—En realidad de verdad así me parece que es.

Ag.—Pues bien, dime ahora: ¿cuál es la cuestión a cuya solución deseamos llegar y hacia la cual hemos emprendido un camino tan largo y penoso?

Capítulo V

El sentido interior aventaja a los sentidos exteriores, siendo, además, su moderador y juez

373 11. *Ev.*—A lo que recuerdo, de aquellas tres cuestiones que poco antes propusimos con el fin de establecer el orden de esta discusión, la primera es la que ahora tratamos, o sea, de cómo puede llegarse al conocimiento de la existencia de Dios, a pesar de que debe ser creída inquebrantable y firmísimamente.

Ag.—Lo recuerdas perfectísimamente; mas también deseo que recuerdes bien que, cuando te pregunté si sabías que existías, vimos que conocías no sólo esto, sino otras dos cosas más.

Ev.—También recuerdo esto bien.

Ag.—Pues mira ahora a ver a cuál de estas tres cosas te parece que corresponde todo lo que es objeto de los sentidos del cuerpo, o sea, en qué género de cosas te parece que debe clasificarse todo lo que es objeto de nuestro sentido, sea de la vista o de cualquier otro sentido temporal; si en aquel género de cosas que no tiene más perfección que la de existir, o en el de las que existen y viven, o en el de las que existen, viven y entienden.

Ev.—En el género de las que solamente existen.

Ag.—Y el sentido, ¿a cuál de estos tres géneros crees que pertenece?

Ev.—Al de los vivientes.

Ag.—¿Cuál de estas dos cosas te parece mejor, el sentido o el objeto que aprehende el sentido?

Ev.—El sentido.

Ag.—¿Por qué?

Ev.—Porque es mejor lo que existe y vive que lo que solamente existe.

373 Kowalczyk, *L'argument idéologique...*: Giorn. di met. 23 (1968) 587; Boyer, *Sant'Agostino* p.52.112; Gilson, *Introduction...* p.14; Boyer, *La preuve de Dieu...*, en *Essais...* p.63.

374 12. *Ag.*—Y por lo que hace a aquel sentido interior, que arriba vimos que era inferior a la razón y que hasta nos era común con las bestias, ¿dudarás anteponerlo a este sentido por el que percibimos los cuerpos, y que ya antes dijiste que debía preferirse al cuerpo?

Ev.—No lo dudaré jamás.

Ag.—También quisiera oír de ti por qué no lo dudarás, pues no podrás decir que este sentido interior debe clasificarse en aquel género de los tres antes dichos, al que pertenecen los seres inteligentes, sino únicamente en el de los que existen y viven, pero que no tienen inteligencia, ya que este sentido interior se halla también en los animales, los cuales no tienen inteligencia.

Siendo esto así, deseo saber por qué antepones el sentido interior a este sentido por el que percibimos los cuerpos, hallándose ambos incluidos en el género de los vivientes. El sentido cuyo objeto son los cuerpos lo antepusiste a los cuerpos mismos, porque éstos pertenecen al género de los seres que únicamente existen, y aquél al de los vivientes.

Mas, perteneciendo también el sentido interior al género de los vivientes, ¿por qué lo juzgas mejor que el sentido exterior? Si me dijeres que es porque aquél siente a éste, no creo que hayas de encontrar una norma según la cual podamos establecer que todo ser que siente es mejor que aquel otro que es sentido por él; porque nos veríamos quizás en la precisión de decir también que todo ser que entiende es mejor que el ser entendido por él, y esto es falso, pues el hombre entiende la sabiduría y, sin embargo, no es mejor que la sabiduría. Por lo cual mira a ver qué razón te ha parecido que el sentido interior ha de ser preferido a este por el cual sentimos los cuerpos.

Ev.—Porque entiendo que aquél es como el moderador y juez de éste; pues, como poco ha dijimos, si éste falta en algo en el desempeño de sus funciones, aquél se lo exige, como una deuda que su ministro o servidor le debe. Así, por ejemplo, el sentido de la vista no ve si ve o no ve; y como no lo ve, no puede darse cuenta de qué es lo que le falta o qué le es suficiente, sino que es aquel sentido interior el que advierte al alma del animal que abra el ojo cerrado y que llene las demás condiciones de cuya ausencia se da cuenta él. Por lo demás, nadie duda que el que juzga es mejor que aquel del cual juzga.

374 Seijas, o.c., p.281 nt.a; Gilson, *Introduction...* p.16; Pegueroles, o.c., p.30; Boyer, *La preuve de Dieu...*, en *Essais...* p.64; Mondadon, o.c., p.151.

375 *Ag.*—¿A ti te parece, según eso, que también este sentido corporal juzga en cierto modo los cuerpos? A él pertenece, en efecto, el placer y el dolor, según que es impresionado suave o ásperamente por los cuerpos. Porque, así como aquel sentido interior juzga qué es lo que falta y qué es lo suficiente al sentido de la vista, del mismo modo el sentido de la vista juzga qué es lo que falta y qué es lo suficiente a los colores. Igualmente, así como aquel sentido interior juzga de si nuestro oído está o no suficientemente atento, así el oído juzga de los sonidos, dándose cuenta de cuál le impresiona dulcemente y cuál resuena con estrépito y aspereza.

No es preciso que sigamos examinando los demás sentidos exteriores, pues me parece que ya comprendes lo que quiero decir, o sea, que aquel sentido interior juzga de los sentidos exteriores cuando aprueba su integridad y cuando les exige como debido lo que les falta, y que a su vez los mismos sentidos corporales juzgan, en cierto modo, de los mismos cuerpos aceptando su contacto suave y agradable y rechazando el contrario.

Ev.—Sí lo comprendo, y convengo en que es muy cierto.

CAPÍTULO VI

La razón aventaja a todo lo demás que hay en el hombre, y si hay algo más grande que ella, es Dios

376 13. *Ag.*—Mira ahora a ver si la razón juzga también de este sentido interior. Ya no te pregunto si la consideras mejor que él, porque no dudo que así piensas, y además considero también como superfluo preguntarte si la razón juzga de este sentido interior, porque de todas aquellas cosas que son inferiores a ella, esto es, de los cuerpos, de los sentidos del cuerpo y de este sentido interior, y cómo es uno mejor que otro, y cuánto aventaja ella misma a todos, ¿quién nos informa sino la misma razón, lo que de ningún modo podría hacer si todo ello no estuviera sometido a su juicio o dictamen.

Ev.—Es evidente.

375 SEIJAS, o.c., p.282 nt.b; GILSON, *Introduction...* p.16.

376-379 V. DÍAZ DE TUESTA, *El programa vital de San Agustín:* Est. agust. (1970) p.570-582.

376 GILSON, *Introduction...* p.17; THONNARD, o.c., p.493, Nota complem. 12: *L'âme et ses facultés selon Saint Augustin;* PEGUEROLES, o.c., p.31; MONDADON, o.c., p.152.

Ag.—Ahora bien, siendo así que a la naturaleza, que no tiene más perfección que existir, que no tiene ni vida ni inteligencia, como es el cuerpo exánime, la aventaja aquella otra que, además de existir, goza también de vida, pero que no tiene inteligencia, como es el alma de las bestias; y siendo así que a ésta aventaja la que, a la vez que existe, vive y entiende, como lo es en el hombre el alma racional, ¿crees tú que en nosotros, es decir, entre los elementos que constituyen nuestra naturaleza, como naturaleza humana, pueda hallarse algo más excelente que esto que hemos enumerado en tercer lugar? Que tenemos cuerpo es evidente, y también un alma que anima al cuerpo y es causa de su desarrollo vegetal; dos elementos que vemos tienen también las bestias; pero tenemos, además, un tercer elemento, que viene a ser como la cabeza u ojo de nuestra alma, o algo así, si hay algo que podamos aplicar con más propiedad a la razón y a la inteligencia, y que no tienen las bestias. Por lo cual te ruego que veas si puedes encontrar en la naturaleza del hombre algo más excelente que la razón.

Ev.—No encuentro absolutamente nada mejor.

377 14. *Ag.*—¿Qué dirías si pudiéramos encontrar un ser de cuya existencia y preeminencia sobre nuestra razón no pudieras dudar? ¿Dudarías acaso de que este ser, fuere el que fuere, era Dios?

Ev.—Si pudiera encontrar un ser superior a lo más excelente que hay en mi naturaleza, no por eso diría inmediatamente que era Dios, porque no me parece bien llamar Dios a aquel ser al cual es inferior mi razón, sino a aquel mayor que el cual no hay nada.

Ag.—Así es justamente, y El es quien ha dado a tu razón el sentir tan piadosamente y con tanta verdad del mismo. Pero dime: si no encontrares superior a nuestra naturaleza nada que no fuera eterno e inconmutable, ¿dudarías decir que era Dios? Los cuerpos sabes que son mudables, y también es evidente que la vida, que anima al cuerpo, debido a sus variados afectos, está sujeta a mutaciones, y que la misma razón es mudable, lo demuestra claramente el hecho de que unas veces se esfuerza por llegar a la verdad y otras no; a veces llega

377-380 CAYRÉ, o.c., p.121.122.275.

377 THONNARD, o.c., p.503, Nota complem.: *Intuition et principe de participation;* MONDADON, o.c., p.156 nt.2; KOWALCZYK, *L'argument idéologique...*: Giorn. di met. 23 (1968) 587; BOYER, *L'idée de vérité...* p.50; CAYRÉ, o.c., p.274; GILSON, *Introduction...* p.17; PEGUEROLES, o.c., p.31; LOPE CILLERUELO, *La prueba agustiniana...* p.250; JOLIVET, *La doctrine augustinienne de l'illumination...* p.142.

y a veces no llega. Si, pues, sin el auxilio de ningún órgano corporal, ni del tacto, ni del gusto, ni del olfato, ni de los oídos, ni de los ojos, ni de ningún otro sentido interior a ella, sino que por sí misma intuye algún ser inconmutable, es de necesidad que confiese que ella es inferior a éste y que él es su Dios.

Ev.—Y yo confesaré paladinamente que es Dios aquel ser mayor que el cual conste que no hay nada.

Ag.—Está bien. Me bastará, por tanto, demostrar que existe tal ser, el cual confesarás que es Dios, y, si hubiere algún otro más excelente, confesarás que este mismo es Dios. Por lo cual, ya sea que exista algo más excelente, ya sea que no exista, verás de todos modos que, evidentemente, Dios existe, cuando con la ayuda de este mismo Dios hubiere logrado demostrarte lo que te prometí, o sea, que hay un ser superior a la razón.

Ev.—Demuéstrame, pues, lo que me has prometido.

Capítulo VIII

La razón de los números no la percibe ningún sentido corporal y es en sí una e inmutable para todas y cada una de las inteligencias que la perciben

378 20. *Ag.*—Ahora, pues, atiende, y dime si hay alguna cosa que pueda ser objeto común a todos los raciocinantes, viéndola, no obstante, todos y cada uno como propia con su propia razón y su mente propia, y que, siendo de por sí visible a todos y estando a disposición de todos, ni sufra alteración por el uso que de ella hacen los que de ella disponen a voluntad, como el alimento o la bebida, sino que permanezca íntegra e incorrupta, véanla o no la vean. ¿Piensas quizá que no exista nada que tenga estas propiedades?

Ev.—Al contrario, veo que hay muchas cosas de esta naturaleza, de las cuales basta que mencionemos una, a saber, la razón y verdad de los números, que está a disposición de todo ser racional, que cada calculador puede intentar aprenderla con su razón e inteligencia, y unos pueden comprender fácilmente, otros con más dificultad y otros, finalmente, no

378 Boyer, *L'idée de vérité...* p. 51.67; Gilson, *Introduction...* p.121; Pegueroles, o.c., p.31; Mondadon, o.c., p.153; Jolivet, *La doctrine de l'illumination...* p.69; Thonnard, *Caractères platoniques de l'argument ontologique:* Augustinus magister p.325.

pueden de ninguna manera comprenderla, no obstante de que ella está igualmente a disposición de todos los que son capaces de comprenderla; y cuando alguien la percibe, no por esto se transforma, ni convierte como en su propio alimento, ni tampoco se desvirtúa cuando alguien se engaña respecto de ella, sino que, permaneciendo ella en toda su verdad e integridad, el hombre es el único que cae en error, tanto más grande cuanto menos la alcanza a ver.

Capítulo IX

Qué cosa sea la sabiduría, sin la cual nadie es feliz, y si es una en todos los sabios

379 26. *Ag.*—¿Acaso piensas que hay otra sabiduría distinta de la verdad, en la que se contempla y posee al sumo bien? Todos estos hombres que has citado y que persiguen objetos tan diversos, todos desean el bien y huyen del mal, y si se afanan por cosas tan diversas, es porque cada uno tiene un concepto distinto del bien. Y así, el que desea lo que no debiera desear se equivoca, aunque realmente no lo desearía si no le pareciera bueno. Unicamente no puede equivocarse el que nada desea o el que desea lo que debe desear.

Por consiguiente, en cuanto que todos los hombres desean la vida bienaventurada no yerran. El error de cada uno consiste en que, confesando y proclamando que no desea otra cosa que llegar a la felicidad, no sigue, sin embargo, el camino de la vida, que a ella conduce. El error está, pues, en que, siguiendo un camino, seguimos aquel que no conduce a donde deseamos llegar. Y cuanto más uno yerra el camino de la vida, tanto menos sabe, porque tanto está más distante de la verdad, en cuya contemplación y posesión consiste el sumo bien. Y es bienaventurado el hombre que ha llegado a conocer y a poseer el sumo bien, lo cual deseamos todos sin género alguno de duda.

Si, pues, consta que todos queremos ser bienaventurados, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es bienaventurado, y nadie es bienaventurado sin la posesión de aquella verdad que llamamos sabidu-

379 Kowalczyk, *Dieu en tant que bien suprême...* p.212; Thonnard, o.c., p.477, Nota complem. 2: *Théorie de l'illumination;* Boyer, *L'idée de vérité...* p.51.62.63.222.226.237; Cayré, o.c., p.189; Gilson, *Introduction...* p.7 nt.3; p.122 nt.1; p.165; Pegueroles, o.c., p.31.52.55.84.86.

ría. Y así como, antes de ser felices, tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que en su virtud sabemos y decimos con toda confianza, y sin duda alguna que queremos ser dichosos, así también, antes de ser sabios, tenemos en nuestra mente la noción de la sabiduría, en virtud de la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta a ver si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que sí, que lo quiere.

Capítulo XV

El razonamiento anterior, ampliamente expuesto, demuestra ciertamente la existencia de Dios

380 39. Tú me habías concedido que, si te demostraba que había algo superior a nuestras inteligencias, confesarías que ese algo era Dios, si es que no había aún algo superior. Yo, aceptando esta tu confesión, te dije que bastaba, en efecto, que demostrara esto; porque, si hay algo más excelente, este algo más excelente es precisamente Dios, y si no lo hay, la misma verdad es Dios. Que haya, pues, o no algo más excelente, no podrás negar, sin embargo, que Dios existe, que es la cuestión que nos habíamos propuesto tratar y discutir.

Y si en vista de esto te sorprende lo que, según la sacrosanta doctrina de Jesucristo, hemos aprendido por la fe, o sea, que Dios es Padre de la Sabiduría, recuerda que también hemos aprendido por la fe que la Sabiduría, engendrada por el Eterno Padre, es igual a El. Así que no hay nada que discutir aquí sobre esto, sino que lo guardes como artículo de fe inquebrantable.

Existe, pues, Dios, realidad verdadera y suma, verdad que ya no solamente tenemos como indubitable por la fe, sino que, a mi juicio, también la vemos ya por la razón como verdad cierta, aunque esta visión es aún muy débil, pero lo suficientemente clara respecto de la cuestión que nos ocupa, para poder explicar lo demás que a ella concierne, si es que no tienes algo que oponer a lo dicho.

Ev.—Por lo que a mí toca, admito todo esto con entusias-

380 Boyer, *L'idée de vérité...* p.69.83s; Id., *Philosophie et théologie chez Saint Augustin,* en *Essais...* p.194; Gilson, *Introduction...* p.14; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano* p.252; Kowalczyk, *L'argument idéologique...:* Giorn. di met. 23 (1968) 589; Mondadon, o.c., p.155.

mo increíble e inundado de una alegría tan grande que no puedo explicarte con palabras, y proclamo que es muy cierto todo lo dicho. Y lo proclamo con aquella voz interior por la que deseo ser oído de la misma Verdad y unirme a ella, pues concedo y confieso que esta unión no sólo es un bien, sino que es un bien supremo y beatífico.

40. *Ag.*—Muy bien; y yo me alegro muchísimo de ello. Pero dime: ¿somos ya, por ventura, sabios y bienaventurados, o caminamos todavía hacia ese estado con el fin de llegar a serlo?

Ev.—Más bien me parece que vamos tendiendo hacia él.

Ag.—¿De dónde te viene a ti la comprensión de estas cosas, de cuya verdad y certeza dices que te alegras, y que concedes que pertenecen a la sabiduría? ¿Acaso un insensato puede conocer la sabiduría?

Ev.—Mientras sea insensato no podrá conocerla.

Ag.—Pues bien, o tú eres ya sabio o no conoces aún la sabiduría.

Ev.—Aún no soy sabio, es verdad; pero tampoco me tengo por insensato, puesto que conozco la sabiduría, ya que son ciertas estas cosas que conozco, y no puedo negar que pertenecen a la sabiduría.

Ag.—Dime, te ruego, ¿acaso no crees tú que el que no es justo es injusto, y que es imprudente el que no es prudente, y que es intemperante el que no tiene templanza? ¿O es que se puede poner en duda alguno de estos puntos?

Ev.—Confieso que el hombre, cuando no es justo, es injusto, y lo mismo diría del prudente y del intemperante.

Ag.—¿Por qué, pues, no ha de ser insipiente el que no es sabio?

Ev.—Confieso también que, cuando alguien no es sabio, es insipiente.

Ag.—Ahora bien, ¿a cual de ésos perteneces tú?

Ev.—Llámame como te plazca; pero no me atrevo a llamarme sabio, y, sin embargo, según las concesiones que te he hecho, veo que es lógico que, sin duda alguna, me tenga por insipiente.

Ag.—El insipiente conoce, por consiguiente, la sabiduría, pues, como ya dijimos, no estaría cierto de que quería ser sabio, ni de que convenía serlo, si no tuviera noción de lo que es la sabiduría, como también de aquellas cosas que pertenecen a la sabiduría, a las que has respondido al ser pregun-

tado sobre cada una de ellas en particular, y de cuyo conocimiento te has alegrado.

Ev.—Así es, como dices.

Capítulo XVI

La sabiduría sale al paso de los amantes que la buscan mediante los números impresos en cada cosa

381 41. *Ag.*—¿Qué otra cosa hacemos, cuando ponemos empeño en ser sabios, sino unir en cierto modo nuestra alma entera, y con todo el aliento de que somos capaces, al objeto que percibimos por la inteligencia, y fijarla allí con la mayor estabilidad posible, a fin de que no se complazca ya en su ser privado, que empañó con las cosas pasajeras, sino que, despojada de todos los afectos de las cosas sujetas al tiempo y al espacio, abrace lo que es uno e inmutable? Porque, así como toda la vida del cuerpo es el alma, así también toda la vida del alma es Dios. Mientras esto procuramos, estamos en vías de conseguirlo, hasta que lo consigamos. Y ya que nos ha sido concedido el gozar de estos bienes verdaderos y ciertos, bien que aún no brillan sino en medio de las tinieblas del camino de esta vida, fíjate a ver si lo que dice la Sagrada Escritura de la sabiduría no es lo que hace con sus amantes cuando vienen a ella y la buscan. Dícese así en la Escritura: *... en los caminos se les muestra alegremente y se hace la encontradiza con ellos con el mayor cuidado y atención* (Sab 6,17). Adondequiera que te vuelvas, te habla por ciertos vestigios que ella ha impreso en todas sus obras, y cuando reincides en el amor de las cosas exteriores, ella te llama de nuevo a tu interior valiéndose de la misma belleza de los objetos exteriores, a fin de que te des cuenta de que todo cuanto hay de agradable en los cuerpos y cuanto te cautiva mediante los sentidos externos, está repleto de números, e investigues cuál sea su origen, entres otra vez dentro de ti mismo y entiendas que todo esto que llega a tu alma por los sentidos del cuerpo no podrías aprobarlo o desaprobarlo si no tuvieras dentro de ti mismo ciertas normas de belleza, que aplicas a todo cuanto en el mundo exterior te parece bello.

381-385 Cayré, o.c., p.277; Gilson, *Introduction...* p.25: Pegueroles, o.c., p.36.37; Boyer, *La preuve de Dieu...*, en *Essais...* p.72; Jolivet, *La doctrine de l'illumination...* p.148; Kowalczyk, *La métaphysique du bien...* p.44; Thonnard, o.c., p.507, Nota complem. 22: *Un texte de la Sagesse.*

382 42. Contempla el cielo, la tierra y el mar, y todo cuanto hay en ellos, y los astros que brillan en el firmamento, los animales que se arrastran por la tierra, las aves que vuelan por el aire y los peces que nadan en el mar, y verás que todo tiene su belleza, porque tiene sus números. Quítales éstos, y todo queda reducido a nada. ¿Dónde, pues, han de tener su origen, sino donde lo tiene el número, siendo así que en tanto tienen ser en cuanto tienen sus números?

Hasta los mismos artífices de bellezas corpóreas en sus propias artes tienen sus números, conforme a los cuales ejecutan sus obras, y no cejan en su empeño ni en el manejo de los instrumentos hasta que la obra, que va recibiendo forma externa, llegue a alcanzar, en cuanto es posible, la perfección de ese ejemplar ideal y obtenga por medio de los sentidos externos la aprobación del juez interno, que tiene siempre a la vista los números superiores. Si buscas después cuál es el motor de los miembros del mismo artista, verás que es el número, pues se mueven con cálculo. Y si le quitas de las manos la obra y del espíritu la intención de hacerla, de modo que la actividad de sus miembros no tenga otro fin que el placer o distracción, entonces esta actividad recibe el nombre de danza. Si deseas saber entonces qué es lo que agrada en la danza, te responderá el número: yo soy.

383 Contempla ahora la hermosura de un cuerpo ya formado: son los números ocupando su lugar. Fíjate en la hermosura de un cuerpo que se mueve: son los números obrando en el tiempo. Llégate al arte, de donde éstos proceden, y pregunta allí por el tiempo y lugar, y no encontrarás tiempo ni espacio, sino que allí, en el arte, no hay más que números, cuya región no es la de los espacios, ni su edad la de los días, y, sin embargo, los que desean ser artistas y se atienen a las reglas del arte que van a aprender, mueven su cuerpo en el tiempo y en el espacio, y, en cambio, su espíritu se mueve sólo en el tiempo, pues únicamente andando el tiempo llegan a ser perfectos.

Remóntate ahora por encima del alma del artífice hasta dar vista al número sempiterno; entonces el brillo de la sabiduría llegará a ti, partiendo de su misma sede interior y del fondo

382 Boyer, *L'idée de vérité...* p.54.116.125; Id., *La preuve de Dieu*, en *Essais...* p.82; Cayré, o.c., p.184; Jolivet, *Dieu, soleil des esprits* p.20-24; Gilson, *Introduction...* p.25.280.
383 Cayré, o.c., p.184; Jolivet, *La doctrine augustin. de l'illumination...* p.162; Thonnard, o.c., p.269 nt.1.

del santuario de la verdad; y si aún reverbera en tu vista lánguida y débil, vuelve los ojos de tu mente hacia aquel camino, en el cual se mostraba alegre a tus ojos, y acuérdate de que en realidad no has hecho sino diferir una visión, que repetirás más tarde, cuando te encuentres más sano y más fuerte.

384 43. ¡Ay de aquellos que te abandonan a ti, que eres su guía, oh luz divina, y que se extravían en tus caminos; que aman tus huellas, en vez de amarte a ti misma, y que se olvidan de tus enseñanzas! ¡Oh dulcísima luz, sabiduría del alma pura! Tú no cesas, en efecto, de insinuarnos cuál es tu naturaleza y cuán grande cosa eres, y que tus huellas son la hermosura de las criaturas. Hasta el mismo artista está como diciendo al espectador y admirador de la belleza de su obra que no se detenga en ella por completo, sino que, contemplando con los ojos del cuerpo la hermosura de su obra artística, lo haga de modo que pase su afecto y amor al autor de la misma. Los que aman tus obras en vez de amarte a ti son semejantes a aquellos hombres que, oyendo a un sabio de grande facundia, pierden el contenido principal de sus pensamientos, cuyos signos son las palabras que oyen, por poner demasiada atención y avidez en lo suave de su voz y en la estructura cadenciosa de los períodos.

¡Ay de los que se retiran de tu luz y se adhieren dulcemente a su propia oscuridad! Como si te volvieran las espaldas, hacen asiento en las obras de la carne, como en su propia sombra, y, sin embargo, aun lo mismo que allí les causa placer lo reciben del esplendor de tu luz. Pero las sombras, cuando se aman, causan más debilidad en los ojos del alma y la hacen más incapaz de gozar de tu vista, por lo cual tanto más y más se hunde el hombre en las tinieblas cuanto con más gusto sigue todo aquello que más dulcemente acoge su debilidad; y de aquí que comience a no poder ver lo que es el bien sumo y a no poder considerar como un mal lo que engaña su imprudencia, o seduce su inteligencia, o le atormenta en su esclavitud, bien que todo esto lo padezca en justo castigo de su perversión, y no pueda ser nunca un mal aquello que es justo.

385 44. Si, pues, todo cuanto ves que es mudable no lo puedes percibir ni por los sentidos del cuerpo ni por la atención

384 Boyer, *L'idée de vérité...* p.124.246; Gilson, *Introduction...* p.25.156; Cayré, *La contemplation augustinienne* p.199.
385 Boyer, *L'idée de vérité...* p.57.113.167; Thonnard, *Caractères platoniques de l'ontologie augustinienne:* Augustinus magister p.325; Morán, *La síntesis agustiniana* p.241.

del espíritu, a no ser que exista en una forma numérica, sin la cual todo se reduce a la nada, no dudes que existe una forma eterna e inmutable, en virtud de la cual estas cosas, que son mudables, no desaparecen, sino que con sus acompasados movimientos y la gran variedad de sus formas continúan recorriendo hasta el fin los caminos de su existencia corporal; forma eterna e inmutable, en cuya virtud, sin estar contenida ni como definida en el espacio, ni prolongarse a través de los tiempos, ni sufrir alteración con el tiempo, todas las demás pueden ser formadas, y, según sus géneros, llenar y recorrer los números del espacio y del tiempo.

Capítulo XIX

Tres clases de bienes: grandes, pequeños y medianos. La libertad es uno de estos últimos

386 52. Cuando la voluntad, que es un bien de los intermedios, se une al bien inconmutable y común a todos, no propio de cada uno, como es aquella verdad de la que hemos hablado largamente, sin que hayamos dicho nada digno de ella, entonces posee el hombre la vida bienaventurada, y esta vida bienaventurada, es decir, los sentimientos afectuosos del alma, unida al bien inconmutable, es el bien propio y principal del hombre. En él están contenidas también las virtudes, de las cuales nadie puede hacer mal uso. Aunque éstos sean los bienes más grandes en el hombre y los primeros, ya se comprende que son, no obstante, propios de cada hombre y no comunes. He aquí, pues, cómo la verdad y la sabiduría, que son comunes a todos los hombres, nos hacen a todos sabios y bienaventurados: uniéndonos a ella.

Pero la bienaventuranza de un hombre no hace bienaventurado a otro, porque, cuando lo imita para llegar a serlo, desea serlo por los mismos medios que ve que lo es el otro, es decir, por medio de la unión a la verdad inconmutable, bien común a todos.

Ni por la prudencia de un hombre se hace prudente otro hombre, ni fuerte por la fortaleza de otro, ni moderado por la templanza ajena, ni justo por la justicia de nadie, sino

386 Thonnard, o.c., p.515, Nota complem. 28: *L'exemplarisme;* Gilson, *Introduction...* p.169.190; Jolivet, *Le problème du mal...* p.56; V. Redano, *El problema de la libertad de San Agustín a Heidegger:* Augustinus 5 (1960) 178.

que llegará a serlo conformando su alma a aquellas inconmutables normas y luces de las virtudes que viven inalterablemente en la misma verdad y sabiduría, común a todos, y a las cuales conformó su alma y en las cuales se fijó aquel a quien él se ha propuesto imitar como modelo de dichas virtudes.

387 53. La voluntad, pues, que se une al bien común e inconmutable, consigue los principales y más grandes bienes del hombre, siendo ella uno de los bienes intermedios. Pero la voluntad que se aparta del bien inconmutable y común y se convierte hacia sí propia, o a un bien exterior o inferior, peca. Se convierte hacia sí misma, como a bien propio, cuando quiere ser dueña de sí misma; conviértese hacia los bienes exteriores, cuando quiere apropiarse los bienes de otro o cualquiera cosa que no le pertenece; y a los inferiores, cuando ama los placeres del cuerpo. Y de esta suerte el hombre soberbio, curioso y lascivo entra en otra vida, que, comparada con la vida superior, más bien se ha de llamar muerte que vida, a la cual rige y gobierna, no obstante, la providencia de Dios, que pone las cosas en el lugar que les corresponde y distribuye a cada uno según sus méritos.

Así resulta que ni aun aquellos bienes que anhelan los pecadores son en manera alguna males, ni lo es tampoco la voluntad libre del hombre, que hemos reconocido que debe clasificarse en la categoría de los bienes intermedios, sino que el mal consiste en su aversión del bien inconmutable y en su conversión a los bienes mudables; y a esta aversión y conversión, como que no es obligada, sino voluntaria, sigue de cerca la digna y justa pena de la miseria.

LIBRO III

Capítulo I

De dónde trae su origen el movimiento por el que la voluntad se aparta del bien inconmutable

388 2. *Agustín.*—¿Cúyo es ese movimiento que, en efecto, reconoces que es culpable?

387 Gilson, *Introduction...* p.190.
388-425 Cayré, o.c., p.122-124.
388-390 Gilson, *Introduction...* p.190.191; Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination...* p.168.

Evodio.—Veo que existe en el alma, pero no sé a quién atribuirlo.

Ag.—¿Niegas que ese movimiento mueva al alma?

Ev.—No lo niego.

Ag.—¿Y niegas que el movimiento con el que una piedra se mueve sea movimiento de la piedra? No hablo aquí de aquel movimiento con el que la movemos nosotros o es movida por una fuerza extraña, como cuando es lanzada hacia arriba, sino de aquel con el que por su propio peso se dirige y cae a la tierra.

Ev.—No niego, es verdad, que el movimiento con el que, como dices, cae y se dirige la piedra al suelo, sea movimiento de la piedra; pero es un movimiento natural, y si el movimiento del alma es de este género, es indudablemente un movimiento natural, y no puede ser vituperada con razón por seguir este movimiento natural; porque, aunque para su ruina lo sigue, es impelida a ello por la necesidad de su naturaleza. Ahora bien, por lo mismo que no dudamos de que el movimiento del alma hacia el pecado sea culpable, por lo mismo debemos negar que sea natural, y, por tanto, no es semejante al movimiento de la piedra.

Ag.—¿Hemos hecho algo de provecho en las dos anteriores disquisiciones?

Ev.—Sí, por cierto.

389 *Ag.*—Creo, pues, que te acordarás de que en la primera queda suficientemente evidenciado que ninguna cosa puede hacer el alma esclava de la pasión sino su propia voluntad, porque no puede ser obligada, decíamos, ni por una voluntad superior ni por una igual a ella, porque esto es injusto; ni por una inferior, porque es impotente para ello. No resta, por tanto, sino que sea propio de la voluntad aquel movimiento por el que ella aparta del Creador su voluntad para entregarla a las criaturas; el cual, si es culpable—la sola duda de que lo sea te ha parecido ridícula—, ciertamente no es natural, sino voluntario. Por lo demás, es semejante al que hace caer la piedra a la tierra en que, así como éste es propio de la piedra, así aquél es propio del alma; pero se diferencia en que la piedra no tiene en su mano el impedir el movimiento por el que es arrastrada hacia abajo, mientras que el alma, como no quiera, nadie la obliga a moverse, de forma que tenga que preferir

389 S. Agustín, *De libero arbitrio* l.I c.11 n.21 *(349)*; Jolivet, *Le problème du mal...* p.51.52.

los bienes inferiores a los superiores; y he aquí por qué el movimiento de la piedra es natural y el del alma voluntario.

390 Por esta razón, si alguien dijere que la piedra peca porque por su natural inclinación tiende hacia la tierra, no diría de él que es más estólido que la piedra, sino simplemente que es un mentecato. Al alma la acusamos de pecado cuando vemos claramente que a los bienes superiores antepone el goce de los inferiores.

Por lo cual, ¿qué necesidad hay de investigar de dónde procede este movimiento por el que la voluntad se aparta del bien inconmutable para entregarse a los bienes pasajeros, reconociendo, como reconocemos, que es un movimiento propio del alma, y además voluntario, y por eso culpable, y que todas las normas prácticas sobre esta materia nos advierten que, después de haber condenado y reprimido este mal movimiento, apartemos nuestra voluntad de las cosas temporales y la orientemos al goce del bien sempiterno?

391 3. *Ev.*—Veo, y hasta cierto punto palpo, y comprendo que es verdad lo que dices; porque nada hay, en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente como que tengo voluntad propia y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa. Y en realidad de verdad no encuentro qué cosa pueda llamar mía, si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero. Por lo cual, ¿a quién sino a mí ha de atribuirse el mal que hago por mi propia voluntad? Habiéndonos hecho Dios, y no pudiendo hacer nosotros bien alguno sino por medio de la voluntad, es evidente que para esto principalmente nos ha sido dada por nuestro buen Dios.

Si el movimiento por el que la voluntad se dirige a una u a otra parte no fuese voluntario y no estuviese en nuestro poder, no sería el hombre ni digno de alabanza ni de vituperio cuando, por decirlo así, girase sobre el quicio de su voluntad hacia los bienes superiores o hacia los inferiores; ni debería tampoco aconsejársele para que, dando de mano a los bienes inferiores, procurase alcanzar los eternos, ni que cambiara la voluntad de vivir mal por la de vivir bien. Pero el que opina que al hombre no deben aconsejársele estas cosas, merece ser excluido del número de los hombres.

390 JOLIVET, *Le problème du mal...* p.51.52.53; THONNARD, o.c., p.490, Nota complem. 9: *Les pélagiens et le «De libero arbitrio».*
391 BOYER, *L'idée de vérité...* p.144; JOLIVET, *Le problème du mal...* p.45; A. VERGEZ, *San Agustín y la filosofía cristiana:* Augustinus 19 (1974) p.6.

CAPÍTULO II

De cómo la presciencia de Dios no anula la voluntad de los que pecan, cuestión que trae preocupados a muchos

392 4. Siendo esto así, estoy, sin embargo, sumamente preocupado, porque no acierto a comprender cómo puede ser que Dios conozca de antemano todos los futuros y que, no obstante, no pequemos por necesidad. Porque decir que las cosas pueden suceder de otro modo distinto de como Dios las prevé, es intentar destruir la presciencia de Dios con tanta impiedad como locura.

Por lo cual, si Dios previó que el primer hombre había de pecar, lo que no puede menos de conceder cualquiera que crea conmigo que Dios tiene presciencia de todos los futuros, si así es, como no cabe dudarlo, no digo por eso que Dios no debió haber creado al hombre, pues lo creó bueno, y en nada se puede oponer a la acción de Dios el pecado del hombre, a quien él mismo creó en toda su bondad; más todavía: en el cual mostró su bondad al crearlo, su justicia al castigarlo y su misericordia en redimirlo. No digo, pues, que no debiera haber hecho al hombre, sino que, por lo mismo que Dios había previsto que había de pecar, era de necesidad que sucediera lo que Dios había previsto que sucedería. ¿Cómo, pregunto yo ahora, puede darse la libertad de la voluntad donde tan evidente e inevitable es la necesidad?

393 5. *Ag.*—Has llamado con insistencia y fuertemente. Que la misericordia de Dios nos asista y abra sus puertas a los que llamamos con tanta insistencia. Si esta cuestión atormenta a la mayor parte de los hombres, no es por otra causa, según creo, sino porque no inquieren piadosamente, y porque son más diligentes en excusar sus pecados que en confesarlos.

Otros admiten voluntariamente y de buen grado que la Providencia divina no preside los acontecimientos humanos, y así, abandonando al destino sus cuerpos y sus almas, se entregan a toda suerte de vicios, que los malhieren y despedazan. Niegan la justicia divina, burlan la humana y pretenden rechazar a sus acusadores al amparo de la fortuna, la que, no obstante, acostumbran a presentar y pintar como ciega, o con el fin de tenerse por mejores que esta misma fortuna, por la

392 ROMEYER, *Trois problèmes de philosophie...* p.231.
393 BOYER, *L'idée de vérité...* p.248.

cual se creen gobernados, o para confesar que ellos sienten y dicen estas cosas porque son no menos ciegos que ella. Y no conceden que sea un absurdo el que ellos hagan todas estas cosas obligados por el hado, cuando al obrar caen en tales demencias.

Pero en contra de esta opinión tan errónea, tan loca e insensata, creo que hemos dicho lo bastante en nuestra segunda conversación.

Otros, aunque no se atreven a negar la providencia de Dios en la vida humana, prefieren, sin embargo, creer, por un error abominable, que es impotente, injusta y perversa, antes que confesar sus pecados con piedad suplicante.

394 Todos éstos, si se dejaran aconsejar, es indudable que, al pensar en este ser óptimo, justísimo y poderosísimo, creerían sin dificultad que la bondad, la justicia y potencia de Dios es mucho mayor que todo lo que ellos pueden pensar, y, considerándose a sí mismos, entenderían que deberían dar gracias a Dios aun en el caso de que hubiera querido darles un ser inferior al que tienen, y con todo su corazón y con todas las fuerzas de su alma clamarían: *Yo dije, Señor, ten misericordia de mí; da la salud a mi alma, porque pequé contra ti* (Sal 40,5). Así, serían conducidos a la sabiduría por las vías ciertas e infalibles de la divina misericordia, y de tal suerte que, ni envanecidos por los nuevos conocimientos ni abatidos por lo que aún ignoran, quedarían más capacitados para ulteriores conocimientos en virtud de los adquiridos, y, reconociendo su ignorancia, procederían con más cautela en las nuevas investigaciones.

Mas en cuanto a ti, que, según creo, no dudas de ninguna de estas verdades, mira cuán fácilmente voy a responder a cuestión tan magna como la que has propuesto, tan pronto como tú me hayas contestado a las pocas cosas que te voy a preguntar.

Capítulo III

La presciencia de Dios no nos obliga a pecar, es decir, no quita la libertad al pecador

395 7. *Ag.*—Dime, te ruego, ¿acaso no eres tú su criatura, o tu dicha no se realizará en ti?

394 Thonnard, o.c., p.332 nt.1.
395 Pegueroles, o.c., p.129; Jolivet, *Le problème du mal...* p.47; Thonnard, o.c., p.490, Nota complem. 9: *Les pélagiens et le «De libero arbitrio»*.

Ev.—Sí, soy su criatura, y mi dicha se realizará en mí.

Ag.—Así, pues, por disposición de Dios, tú llegarás a ser dichoso, no por voluntad propia, sino por necesidad.

Ev.—Su voluntad es para mí una necesidad.

Ag.—Tú llegarás, por consiguiente, a ser bienaventurado a la fuerza.

Ev.—Si en mi mano estuviera el ser bienaventurado, lo sería desde ahora; lo quiero desde ahora mismo, y no lo soy porque no soy yo quien me hace dichoso, sino él.

Ag.—Has expresado fielmente la verdad. No podemos, en efecto, tener la convicción de que está en nuestro poder sino aquello que hacemos cuando queremos hacerlo. Por lo cual nada está tanto en nuestro poder como nuestra misma voluntad, pues ella está dispuesta a la ejecución sin demora absolutamente ninguna en el mismo instante en que queremos. De aquí que con razón podamos decir que envejecemos por necesidad y no por voluntad, e igualmente que morimos por necesidad, no por voluntad, y así de otras cosas semejantes; pero ¿quién, si no es un loco, se atreverá a decir que no queremos voluntariamente lo que queremos?

396 Por lo cual, aunque Dios conozca de antemano todos los actos de nuestra voluntad, no se sigue, sin embargo, que queramos alguna cosa sin voluntad de quererla. Lo que has dicho de la felicidad, de que no llegabas tú a ser feliz por ti mismo, lo dijiste como si yo lo negara: no lo niego, sino que digo que, cuando llegues a ser feliz, lo serás, no contra tu voluntad, sino queriéndolo tú. Así, pues, siendo Dios conocedor de tu felicidad futura y no pudiendo ser de otro modo de como él lo conoce, de lo contrario no tendría presciencia, no por eso nos vemos obligados a pensar lo que sería un absurdo enorme y muy distante de la verdad, a saber: que tú has de ser bienaventurado sin quererlo.

Pues bien, así como tu voluntad de ser feliz, cuando comienzas a serlo, no anula la presciencia de Dios, que es indubitable hoy, como siempre, respecto de tu felicidad futura, del mismo modo, si el día de mañana has de realizar voluntariamente un acto culpable, no porque Dios lo vea de antemano dejará de ser un acto voluntario.

397 8. Considera ahora, te ruego, cuán ciega e irracionalmente se suele decir: Si Dios ha previsto los actos futuros de mi voluntad, tengo que querer necesariamente lo que él ha previsto, porque nada puede ser de otro modo de como él lo ha

previsto; y si es necesario que lo quiera, hay que confesar que lo quiero por necesidad y no por elección de mi libre albedrío. ¡Oh demencia singular! ¿Cómo podría explicarse que no pueda suceder de otro modo de como Dios lo ha previsto si la voluntad no fuera la misma que él ha previsto que debía de ser?

No quiero hacer mención de aquel otro igualmente monstruoso delirio que poco antes te indiqué, a saber: que el mismo hombre que dice: Es ineludiblemente necesario que yo quiera esto, trate, no obstante, de suprimir la voluntad, supuesta la necesidad del querer. Porque, si es necesario que quiera, ¿de dónde puede proceder su querer si no tiene voluntad?

398 Mas si no ha querido decir esto, sino que, al decir que el acto de voluntad es necesario, ha querido significar que su voluntad no depende de él, en ese caso se le refuta con lo que tú mismo respondiste cuando te pregunté si tú no serías dichoso sin quererlo, pues me contestaste que ya serías dichoso si estuviera en tu mano el serlo; dijiste que querías, pero que aún no podías serlo. Yo repuse entonces que habías dicho una gran verdad, y con razón, porque no podemos negar que tenemos este poder sino en el caso de no poder tener lo que queremos. Pero cuando queremos, si realmente no hay voluntad de querer, es que realmente no queremos. Ahora bien, si cuando queremos es imposible no querer, los que quieren una cosa tienen voluntad, y, sin embargo, ninguna cosa está en su poder sino aquello que tienen, cuando lo quieren tener. Nuestra voluntad, por consiguiente, no sería nuestra si no estuviera en nuestro poder. Y por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre, pues es claro que no es libre lo que no está en nuestro poder o que, estándolo, puede dejar de estarlo.

He aquí cómo, sin negar la presciencia divina de todas las cosas que han de suceder, es posible que nosotros queramos libremente lo que queremos. Dios tiene presciencia de nuestra voluntad, y tal será cual él la prevé; y será una voluntad o acto libre, porque Dios así lo ha previsto; y, por otra parte, no sería voluntad nuestra si no estuviera en nuestro poder. Luego también Dios tiene presciencia de nuestro poder. En fin, no queda anulada nuestra libertad por la presciencia divina; al contrario, es más cierta, porque aquel cuya presciencia no se engaña previó que seríamos libres.

Ev.—He aquí que desde ahora mismo admito que es necesario que suceda todo cuanto Dios ha previsto y tal y como él lo ha previsto, y que, no obstante la presciencia de nuestros pecados, nuestra voluntad no deja de ser libre ni de estar siempre en nuestro poder.

CAPÍTULO IV

La presciencia de Dios no obliga a pecar, y, por tanto, justamente castiga Dios los pecados

399 9. *Ag.*—¿Qué es, pues, lo que aún te tiene perplejo? ¿Es que, olvidado quizá de las conclusiones de nuestra primera discusión, vas a negar que pecamos por nuestra propia voluntad, sin que a ello nos pueda obligar ser alguno, ni superior, ni inferior, ni igual a nosotros?

Ev.—No me atrevo a negar ninguna de estas cosas; pero confieso ingenuamente que aún no veo cómo no están en contradicción estas dos cosas: la presciencia divina de nuestros pecados y nuestra libertad de pecar. Es de necesidad confesar, es verdad, que Dios es justo y previsor; pero querría saber con qué justicia castiga los pecados, que es necesario que se cometan, o cómo no sucede necesariamente lo que previó que había de suceder, o cómo no se ha de imputar al Creador cuanto es de necesidad que suceda en su criatura.

400 10. *Ag.*—¿Por qué te parece a ti que es incompatible nuestra libertad con la presciencia de Dios: porque es presciencia o porque es presciencia de Dios?

Ev.—Más bien porque es presciencia de Dios.

Ag.—¿Qué pasaría si tú previeras que alguien había de pecar: no sería necesario que pecara?

Ev.—Sí, sería necesario que pecara; de lo contrario no habría presciencia de parte mía, al no prever cosas indefectibles.

Ag.—En ese caso, es necesario que suceda lo que Dios ha previsto que sucederá, no porque sea presciencia de Dios, sino únicamente por la razón de ser presciencia, ya que, de no ser las cosas ciertas, sería ciertamente nula.

Ev.—De acuerdo; pero ¿a qué viene esto?

Ag.—Porque, si no me engaño, tú no obligarías a pecar a nadie por el simple hecho de que previeras que había de pecar, ni tu presciencia le obligaría a pecar, aunque, sin duda, habría de pecar, pues de lo contrario no preverías que había de cometer tal pecado. Así, pues, como no se oponen estas dos cosas, a saber, el que por tu presencia conozcas lo que otro

ha de hacer por su propia voluntad y el hecho de obrar él libremente, así Dios, sin obligar a nadie a pecar, prevé, sin embargo, quiénes han de pecar por su propia voluntad.

401 11. ¿Por qué, pues, no ha de castigar como justo juez el mal, que no obliga a cometer, no obstante de conocerlo de antemano, como sapientísimo previsor? Así como tú con tu memoria de las cosas no obligas a ser a las cosas que ya fueron, del mismo modo Dios no obliga a que se haga lo que realmente se ha de hacer. Y así como tú te acuerdas de algunas cosas que has hecho y, no obstante, no has hecho todo aquello de que te acuerdas, así también Dios prevé todas las cosas, de las que él mismo es el autor, y, no obstante, no es él el autor de todo lo que prevé. Pero de las cosas de las que no es malhechor es, sin embargo, justo vengador.

De aquí puedes entender ya por qué razón o con qué justicia castiga Dios los pecados: es porque no es él el autor del mal futuro que prevé. Si por el hecho de que prevé que los hombres han de pecar no los hubiera de castigar, tampoco debería premiar a los que obran bien por la misma razón, o sea, porque también prevé que han de obrar bien.

Pero no, todo lo contrario; confesemos que es propio de su presciencia el no ignorar nada de cuanto ha de suceder, y propio de su justicia el no dejar impune el pecado en su juicio, precisamente porque es cometido por la voluntad libre, y que la presciencia no obliga a nadie a pecar.

Capítulo V

Debemos alabar a Dios por haber dado el ser aun a las criaturas que pecan voluntariamente, y que son, por lo mismo, desgraciadas

402 15. Esta sublime criatura, gozando perpetuamente de su Creador, se halla en posesión de aquella su eterna bienaventuranza, que mereció por su inquebrantable voluntad de permanecer siempre unida a la justicia. Ocupa después el segundo lugar de preferencia dentro del orden el alma pecadora, que ha perdido, sí, la bienaventuranza por el pecado, pero que no ha perdido aún el poder de recuperarla, y la cual supera, sin duda alguna, en excelencia a aquella otra cuya voluntad está ya fija en el pecado. Entre esta última y aquella primera, que tiene una voluntad inquebrantable de no separarse de la justicia, ocupa un lugar intermedio la que por la humilde penitencia vuelve a recuperar su alta dignidad.

Pues Dios no ha privado de la largueza de su bondad, de modo que prefiera no crearla, ni aun a aquella criatura que previó que no sólo había de pecar, sino que había de permanecer firme en la voluntad de pecar. Porque así como es mejor un caballo que se desvía del camino que una piedra que no se desvía, porque carece de sentido y de movimiento propio, así también es más excelente la criatura que peca por su propia y libre voluntad que aquella otra que es incapaz de pecar por carecer de voluntad libre. Y así como yo alabaría un vino bueno en su género y vituperaría al hombre que se hubiera embriagado con él, y, no obstante, apreciaría al hombre a quien había censurado, aun en el caso de perdurar la embriaguez, más que al buen vino con el que se había embriagado, así también deben ser alabadas las criaturas según el grado de perfección que les corresponde en la escala de los seres, y vituperados los que, abusando de ellas, se alejan de la percepción de la verdad, aunque, por otra parte, por corrompidos y embriagados que estén, han de ser preferidos a las mismas criaturas, laudables en sí mismas, y cuyo amor les desvaneció, no por lo que tienen de viciosos, sino por la excelencia de su naturaleza.

403 16. Y así, pues que toda alma es mejor que cualquier cuerpo, y cualquier alma pecadora, por mucho que haya descendido, no llega a convertirse jamás en cuerpo, ni pierde en absoluto aquella perfección por la cual es alma, y, por tanto, no pierde tampoco por ningún concepto aquella perfección por la que es superior a los cuerpos, entre los que el más excelente es la luz, síguese que la última o más abyecta de las almas debe anteponerse al más excelente de los cuerpos, y que, aunque pudiera darse el caso de que un cuerpo determinado pudiera anteponerse al cuerpo al que se halla unida naturalmente el alma, no obstante, no puede darse jamás el caso de que cuerpo alguno deba preferirse a ninguna alma.

¿Por qué razón, pues, no se ha de alabar a Dios? ¿Por qué no se le han de tributar las más dignas e inefables alabanzas por haber creado no sólo las almas que habían de ser constantes en la observancia de las leyes de la justicia, sino también otras muchas que previó habían de pecar, y otras que no sólo habían de pecar, sino que habían de perseverar en su pecado, siendo así que aun éstas son de condición más noble que todas aquellas criaturas que no pueden pecar por carecer de voluntad

racional y libre? Más aún: estas mismas almas impenitentes son más nobles y excelentes que cualquier esplendidísimo fulgor de cualesquiera cuerpos, al que muchos hombres han tributado honores divinos, considerándolo, bien que muy equivocadamente, como la sustancia del Dios sumo y verdadero.

Ahora bien, en el mundo de los seres corpóreos, desde las mismas masas siderales hasta el número de nuestros cabellos, se halla tan gradual y maravillosamente ordenada la bondad y perfección de todas las casas, que sería una estulticia decir: ¿qué es esto?, ¿a qué viene esto?, porque todo ha sido creado en el orden que le corresponde. ¿Cuánta mayor necedad no será decirlo respecto de cualquier alma, que, por más que haya degenerado de su nativa hermosura y caído en cualquier defecto, estará siempre, sin duda alguna, muy por encima de la excelencia de todos los cuerpos?

404 17. De un modo aprecia la razón las cosas y de otro muy distinto las aprecia la utilidad. La razón las juzga a la luz de la verdad, para así poder subordinar justamente las inferiores a las superiores. La utilidad se inclina, las más de las veces, del lado de las ventajas que proporcionan las cosas, y así se explica que, a veces, aprecia más lo que la razón demuestra que es inferior. Por ejemplo, siendo verdad que la razón antepone con mucho los cuerpos celestes a los terrestres, no obstante, ¿quién de los hombres carnales no preferiría que llegasen a faltar varias estrellas en el firmamento antes que un arbusto de su campo o una vaca de su vacada? Pero, así como los hombres de mayor edad no toman en cuenta para nada el juicio que los niños hacen de las cosas, o esperan pacientemente a que el tiempo los corrija, pues los niños prefieren a la de su pájaro la muerte de cualquier hombre, si se exceptúa la de algunos, cuyo amor forma sus delicias, y mucho más si se trata de un hombre terrible y su pájaro es hermoso y cantador, así también aquellos hombres que por el adelanto de su alma han llegado a la sabiduría, cuando se encuentran con hombres que, no sabiendo apreciar las cosas por la razón, alaban a Dios en las criaturas inferiores, porque las encuentran más acomodadas al modo de ser de sus sentidos corporales, pero que, tratándose de las superiores y más excelentes, unos no le alaban, o le alaban menos de lo justo; otros tienen la osadía de censurarlo o la pretensión de corregir su obra, y parte, finalmente, no creen que sea él su Creador, o desprecian en absoluto los juicios de semejantes hombres, si es que no consiguen corregirlos, o los aguantan y toleran pacientemente hasta que ellos mismos los corrijan.

Capítulo VI

Nadie podrá decir con razón que quiera más no ser que ser desgraciado

405 18. Siendo esto así, tan lejos está de la verdad el pensar que se deben imputar al Creador los pecados de las criaturas, no obstante ser necesario que suceda lo que él ha previsto, como lejos lo estabas tú al proclamar la imposibilidad de ver cómo no imputarle lo que sucede en su criatura sin que pueda no suceder. Yo, por el contrario, no veo, ni puedo ver, y además afirmo que es imposible que haya manera alguna de imputar a Dios lo que es necesario que suceda en la criatura, pero de tal modo necesario, que deje intacta la voluntad libre del pecador.

Si alguien me dijere: Más querría no ser que ser desgraciado, le respondería inmediatamente: Mientes, porque ahora mismo eres un miserable y, sin embargo, por ninguna otra razón quieres no morir sino porque quieres ser; y así, no queriendo ser miserable, quieres, no obstante, ser. Da, pues, gracias a Dios porque eres, a fin de que dejes de ser lo que eres en contra de tu propia voluntad, porque, si eres ingrato respecto de tu voluntaria existencia, con razón te ves obligado a ser lo que no quieres, o sea, miserable. Pues bien, por el hecho de que, a pesar de ser miserable, tienes lo que quieres, alabo yo la bondad del Creador, y por el hecho de que, por ser tú ingrato, padeces lo que no quieres, alabo la justicia del Ordenador.

406 19. Si alguien replicare diciendo: No quiero morir, precisamente porque prefiera ser miserable a no ser en absoluto, sino para no ser eternamente miserable después de la muerte, le responderé: Si esto es injusto, no lo serás; mas si es justo, entonces alabemos a aquel por cuya determinación lo serás.

Si insistiere diciendo: ¿Cómo sabré yo que, si esto es justo, no seré miserable?, le contestaré: Porque, si tú dependes de tu propia voluntad, o no serás miserable o justamente lo serás si te conduces injustamente. Por el contrario, si quieres y no puedes conducirte justamente, entonces no eres dueño de ti mismo, y en este caso, o no estás bajo la potestad de nadie o estás bajo la potestad de otro; si lo primero, o no lo estás

en contra de tu voluntad o no lo estás porque quieres no estarlo; pero tú no puedes ser cosa alguna involuntariamente si no hay alguna fuerza que te obligue a serlo, y es claro que ninguna fuerza puede coaccionar al que no está sujeto a nada ni a nadie. Mas si de tu propia voluntad no te hallas bajo la potestad de nadie, entonces la razón dice que eres dueño de ti mismo, y en ese caso, sea porque, conduciéndote mal, te haces justamente desgraciado, sea porque voluntariamente eres lo que quieres ser, tienes de todos modos motivos para dar gracias a la bondad del Creador.

Y si no eres dueño de ti mismo, es porque estás en poder de otro, o más poderoso que tú o menos. Si es menos, tuya es la culpa y justa la desgracia, porque podrías sobreponerte al que es más débil que tú si quisieras. Pero si, siendo tú más débil, estuvieras en poder de otro más fuerte que tú, de ningún modo podrías juzgar razonablemente como injusta tan sabia ordenación.

Por esto mismo te dije con muchísima razón: si esto, es decir, el que seas miserable, es injusto, no lo serás; mas si es justo, entonces alabemos a aquel por cuya disposición lo eres.

Capítulo VII

La existencia es amada aun por los mismos desgraciados, porque la tienen de aquel que es el sumo ser

407 20. Si todavía insistiera diciendo: Aun siendo desgraciado, quiero más ser que no ser en absoluto, por la razón de que actualmente soy; pero si antes de existir hubiera podido elegir, entonces hubiera preferido el no ser a ser miserable. El temer yo ahora dejar de ser, a pesar de ser miserable, es efecto de mi misma miseria, en virtud de la cual ni quiero lo que debería querer, pues debería querer más no ser que ser miserable. Ahora confieso que prefiero ser, aun siendo miserable, a no ser nada; pero con tanta más sinrazón quiero esto cuanto soy más miserable, y tanto más miserable soy cuanto con más claridad veo que no debía haber querido serlo. En este caso le respondería: Mira no te equivoques en aquello precisamente en que tú crees estar más seguro; porque si fueras dichoso, sin duda que más querrías ser que no ser, y siendo al presente miserable, quieres más ser, aun siendo miserable, que no ser en absoluto, siendo así que no quieres ser miserable.

Considera, pues, en cuanto puedas, cuán grande bien sea la misma existencia, pues la prefieren no menos los miserables que los bienaventurados. Si consideras bien esto, verás que en tanto eres desgraciado en cuanto que no te acercas al sumo ser, y que en tanto juzgas que es preferible que alguien no sea a que sea miserable, en cuanto no ves al que es el ser por excelencia, y verás que, no obstante, tú quieres ser, porque has recibido el ser de aquel que es el ser sumo.

408 21. Si quieres, pues, evitar la miseria, ama en ti esto mismo que es para ti la razón de querer ser, porque cuanto más y más quieras ser, tanto más te aproximarás al que es ser por excelencia, y dale gracias ahora por ser lo que actualmente eres; porque, aunque eres inferior a los bienaventurados, eres, no obstante, superior a las cosas, que son incapaces de tener ni siquiera el deseo de la felicidad, muchas de las cuales son, sin embargo, alabadas aun por los mismos desgraciados, bien que todas las cosas por el solo hecho de ser merecen justamente ser alabadas; porque por lo mismo que son, son buenas.

Así, pues, cuanto más amares el ser, tanto más desearás la vida eterna y con tantas más ansias desearás ser formado de manera que tus deseos no sean temporales, ni injustos, por causa del amor de las cosas temporales, ni causados por el amor de ellas; porque estas cosas temporales antes de ser no son, y cuando son, dejan de ser, y cuando dejan de ser, ya no son. Así que mientras son futuras aún no son, y cuando han pasado ya, tampoco son. ¿Cómo, pues, conseguir tener de modo estable aquellas cosas, en las que el comenzar a ser es idéntico al caminar hacia el no ser? El que ama el ser aprecia estas cosas en cuanto que son y en lo que son; pero pone su amor en el ser, que siempre es. Si es inconstante en el amor de las cosas temporales, se afirmará en el amor del ser eterno; si flaquea en el amor de las cosas transeúntes, se estabilizará en el amor del ser permanente, y será constante, y llegará a alcanzar el mismo ser que deseaba cuando temía no ser y no podía estar firme, hallándose encadenado, como se hallaba, por el amor de las cosas temporales.

409 No te aflijas, pues, sino, al contrario, alégrate, y mucho, de que prefieras ser, aun siendo miserable, a no ser por el hecho de ser miserable; porque si a este comienzo del amor al ser continúas añadiéndole más y más amor al ser, te asentarás en el que es el ser por esencia, y así te guardarás de contraer ninguno de aquellos defectos por los que pasan al no ser los seres inferiores, aniquilando consigo las fuerzas y ser

del amante. De donde resulta que a quien prefiere no ser a ser miserable, por lo mismo que no puede dejar de ser, no queda más remedio que ser miserable. Pero aquel cuyo amor al ser es mayor que su odio al ser miserable, uniéndose por amor a lo que ama, va excluyendo lo que aborrece, y cuando comienza a ser perfecto, con la perfección que corresponde a su ser, dejará de ser miserable.

Capítulo VIII

Nadie prefiere el no ser, ni aun aquellos que se suicidan

410 23. No obstante, expondré, en cuanto me sea posible, mi pensamiento sobre toda esta cuestión. A mi modo de ver, nadie que se suicida, o que de alguna manera desea morir, está convencido de que después de la muerte no será nada, aunque hasta cierto punto opine que sí, que no será nada; porque, en efecto, la opinión tiene su fundamento en el error o en la verdad en que se halla el que raciocina o cree, mientras que el sentimiento se funda o en el hábito o en la naturaleza. Que puede darse el caso de que, respecto de cualquiera cosa, uno sea nuestro modo de opinar y otro muy distinto nuestro sentimiento íntimo, fácilmente se colige de que en la mayor parte de los casos estamos íntimamente convencidos de que debemos hacer una cosa y, sin embargo, nos place hacer todo lo contrario.

Y a veces está más en lo cierto el sentimiento íntimo que la opinión, si ésta procede de un error y aquél de la naturaleza, como cuando un enfermo siente, por ejemplo, gran placer en beber agua fresca, la cual cree, sin embargo, que le hará daño si la bebe. A veces está más en la verdad la opinión que el sentimiento, como cuando el enfermo da crédito al médico, que dice que el agua fresca le hará daño, cuando realmente se lo hace, no obstante de beberla con gusto. Hay ocasiones en que están en lo cierto así el sentimiento como la opinión, y es cuando lo que beneficia, no sólo se cree que beneficia, sino que también se toma con gusto; y hay otras en que a ambos acompaña el error, como es, por ejemplo, cuando se cree que hace bien lo que perjudica, y además nos complacemos deliberadamente en ello. Pero la opinión recta suele corregir la mala costumbre, y la opinión falsa suele depravar los buenos sentimientos. Tanta es la fuerza e influencia de la autoridad e imperio de la razón.

411 Cuando alguien cree que después de la muerte no será nada, y, no obstante, se ve como impelido por molestias inaguantables a desearse la muerte con toda su alma, y determina dársela y, en efecto, se suicida, tiene la opinión errónea de un completo aniquilamiento, y su sentimiento es el de un deseo natural de quietud o permanencia. Ahora bien, lo que es permanente no puede ser nada; al contrario, tiene más realidad aún que lo inestable. La inestabilidad es causa de afectos tan opuestos que mutuamente se excluyen. La permanencia, por el contrario, goza de aquella constancia en la que se entiende perfectamente lo que significamos cuando decimos: es. Y, por consiguiente, todo aquel deseo de morir que se halla en la voluntad no tiene por fin el llegar al aniquilamiento del que muere, sino llegar al descanso. De aquí que aun creyendo, contra toda verdad, el que desea morir, que ha de dejar de ser, desea, no obstante, y con deseo natural, la quietud, esto es, desea ser una realidad más perfecta,. Por lo cual, así como es del todo imposible que el no ser agrade a nadie, así también es imposible que haya nadie que sea ingrato a la bondad de su Creador, por el hecho precisamente de haberle dado el ser.

Capítulo IX

La infelicidad de las almas pecadoras contribuye a la perfección del universo

412 24. Si alguien me dijere que no era difícil ni trabajoso a la omnipotencia de Dios ordenar todas las cosas que hizo de tal modo que ninguna criatura pudiera llegar a ser miserable, porque esto ni es imposible al omnipotente ni se opone a su bondad, le diría: El orden de las criaturas discurre, desde la más excelsa hasta la más ínfima, por grados tan atinados que demostraría no verlo con buenos ojos el que dijera: Esta no debía ser así; y lo mismo el que dijere: Esta debería ser así. Porque, si quiere que sea como es la superior, así lo es ya ésta, y es tal que no conviene añadirle más, porque es perfecta; y el que dijere: También ésta debía ser como aquélla, o es que quiere añadir perfección a la que es ya perfecta, y entonces sería inmoderado e injusto, o quiere hacer desaparecer a la más imperfecta, y entonces es malo y envidioso.

411 Boyer, *L'idée de vérité...* p.217.222.
412 Pépin, o.c., p.87; Boyer, *L'idée de vérité...* p.141.150; Id., *Sant'Agostino* p.86.

Y si un tercero dijere: Esta que es no debía ser, con todo sería malo y envidioso, al no querer que exista aquélla, porque se ve obligado a alabar aun a las que son inferiores. Es como si dijera, por ejemplo, que no debía existir la Luna, porque se ve obligado a confesar, so pena de negarlo estultísima y pertinazmente, que también la claridad de la linterna, aunque muy inferior a la de la Luna, es, no obstante, hermosa en su género, conveniente en las tinieblas de la noche, útil para los usos comunes y, por todas estas razones, y dentro de los justos límites, ciertamente laudable. ¿Cómo, pues, se atreverá a decir con razón que no debería existir la Luna el que, si dijera que no debía haber linternas, él mismo se convencería de que debía ser tratado de loco? Y si no dice que no debía existir la Luna, sino que debía haber sido hecha tal y como es el Sol, no se da cuenta de que, hablando así, lo que realmente dice es que no debía existir la Luna, sino dos soles; en lo cual padece un doble error, consistente el primero en que quiere añadir perfección a las cosas que son ya perfectas en su naturaleza, al desear la existencia de otro Sol, y el segundo, en que quiere quitársela, al pretender que no exista la Luna.

413 25. Quizá dirá, a propósito de este ejemplo, que no se lamenta de la existencia de la Luna, pues aunque su claridad es menor, no por eso es miserable; sino de la existencia de las almas, y no precisamente por su falta de luz, sino por su estado de desgracia.

Sea; mas piense que si la opacidad de la Luna no es una desgracia, tampoco la claridad del Sol es en él una felicidad; porque, aunque sean cuerpos celestes, son, no obstante, cuerpos, en orden a esta luz, que impresiona nuestros ojos corporales. Y ningún cuerpo, como cuerpo, puede ser ni dichoso ni desdichado, bien que puedan ser cuerpos de seres felices o infelices.

Pero la semejanza tomada de los astros nos enseña que, así como al contemplar las diferencias de los cuerpos obrarías injustamente si, viendo que unos son más esplendentes que otros, pretendieras suprimir los que son más opacos o pretendieras igualarlos a los más claros; pero, refiriendo todas las cosas a la perfección del conjunto, cuanto más variadas son las diferencias, tanto más claramente ves la realidad de todas y cada una, y ni se te ocurre que haya perfección universal sino donde los seres más perfectos coexisten con los menos perfectos, así también conviene que veas las diferencias que existen entre las almas desde este mismo punto de vista, y terminarás por convencerte de que la miseria que en ellas lamentas pone de manifiesto cómo contribuyen a la perfección del universo esas mismas almas, que necesariamente deberán ser desgraciadas, porque voluntaria y libremente quisieron ser pecadoras. Y tan lejos está de la verdad el decir que Dios no debía haberlas hecho tales, cuanto lo está el decir que no debe ser alabado por haber dado el ser a otras criaturas mucho más inferiores aún que las almas pecadoras y desgraciadas.

414 26 Pero, pareciéndole poco inteligible lo que acabo de decir, tiene aún que reponer diciendo: Si nuestra desgracia contribuye a la perfección del universo, hubiera faltado algo a esta perfección en el caso de que todos fuéramos bienaventurados para siempre. Por lo cual, si el alma no se hace desgraciada sino por el pecado, síguese que también son necesarios nuestros pecados para la perfección del universo que Dios ha creado. ¿Cómo, pues, puede castigar justamente los pecados, si, de no haberse cometido, no hubiera sido su obra plena y perfecta? A esto se contesta diciendo: No son necesarios a la perfección del universo los pecados y las desgracias, sino las almas en cuanto son almas, las cuales, si quieren pecar, pecan, y si pecan se hacen desgraciadas. Si, absueltas de sus pecados, persevera en ellas la desgracia, o a ellas sobreviniera aun antes de pecar, entonces se diría con razón que hay desorden en el conjunto y en el gobierno del mundo. Mas, si los pecados se cometen y no se sancionan con la desgracia, en este caso es cuando la iniquidad perturbaría el orden. Cuando a los que no pecan se les premia con la bienaventuranza, entonces es perfecto el orden universal. Y porque no faltan almas pecadoras, a cuyo pecado sigue la miseria, ni almas a cuyas buenas obras sigue la dicha, por eso es siempre perfecto el universo con todas sus criaturas. Los pecados y los castigos consiguientes no son naturalezas, sino que son estados accidentales de las naturalezas; aquéllos, los pecados, estados voluntarios, y éstos, los castigos, estados penales; pero el estado voluntario de pecado es un estado accidental de desorden vergonzoso, al cual sigue el estado penal, precisamente para ponerle en el lugar que le corresponde, y en el cual no sea un desorden dentro del orden universal, y obligarle de este modo a formar en el orden del universo, quedando así reparado el desorden del pecado por la pena correspondiente.

414 Boyer, *L'idée de vérité...* p.150.155.222; Gilson, *Introduction...* p.189; Jolivet, *Le problème du mal...* p.67.68.

Capítulo XI

Persevere o no en la justicia, la criatura contribuirá siempre al ornato del universo

415 32. Dios es el creador de todas las criaturas, no sólo de las que han de perseverar en la justicia, sino también de las que han de pecar, y las crió no para que pecaran, sino para que ornasen el universo, lo mismo en el caso de que pecaran voluntariamente como en el de que no pecaran. Si entre las cosas creadas no hubiera habido almas en condiciones de ser siempre y en toda coyuntura como la clave del orden en la bóveda del universo, sino sólo almas tales que en caso de querer pecar se debilitara y perturbara el orden universal, carecería el universo de algo muy necesario a su perfección; faltaría a la creación aquella perfección cuya ausencia turbaría y pondría en peligro el orden universal. Tales son las almas buenas y santas y las sublimes criaturas de las potestades celestes y supracelestes, a quienes sólo Dios manda, y a las que todo el resto del universo mundo está sujeto, y sin cuya acción justa y eficaz el universo no podría existir.

Del mismo modo, si no hubiera almas cuyo pecado o cuya justicia no afectara en nada al orden, faltaría también una gran perfección al universo. Las almas son todas racionales; estas últimas son por su misión inferiores a las primeras, pero iguales a ellas en naturaleza. Inferiores a éstas hay aún otros muchos grados de seres creados por Dios, mas no por ser inferiores dejan de ser laudables.

416 33. La naturaleza, pues, que tiene la misión más sublime, es aquella cuya no existencia y cuyo solo pecado introduciría desorden en el universo. Una misión menos sublime tiene aquella cuya ausencia sola, no su pecado, argüiría menos perfección en el universo. A la primera le ha sido dado el poder de mantener a todas las cosas en el desempeño de aquella su función propia, que no puede faltar al orden universal. Pero su perseverancia en el bien no es consecuencia de haber recibido este oficio, sino que lo recibió porque el que se lo encomendó previó que había de perseverar; ni es tampoco por su autoridad propia por la que mantiene a todos los seres dentro del orden, sino por su unión y devotísima obediencia a la majestad

416 Thonnard, o.c., p.517, Nota complem.: *Formule trinitaire.*

y mandatos de aquel de quien, por quien y en quien fueron hechas todas las cosas.

A la segunda, antes de pecar, le ha sido igualmente confiado el altísimo cargo de mantener todas las cosas dentro del orden, mas no por sí sola, sino en unión de la primera, por la razón de haber sido previsto su pecado. Los seres espirituales pueden, efectivamente, unirse entre sí sin acumulación y separarse sin disminución, de tal modo que el superior ni recibe ayuda en el fácil desenvolvimiento de su actividad, cuando a él se une el inferior, ni experimenta dificultad si de él se separa, abandonando su deber por el pecado; porque las criaturas espirituales, aunque cada una tuviera su cuerpo, no se unen mediante espacios y masas de cuerpos, sino por la semejanza de afectos, y se desunen por la desemejanza.

417 34. El alma, destinada a informar los cuerpos inferiores y condenados a la muerte después del pecado, gobierna a su cuerpo, mas no según su propia y omnímoda voluntad, sino de acuerdo con las leyes universales. Sin embargo, no por eso es dicha alma inferior a los cuerpos celestes, a los cuales están sujetos los terrenos. Un vestido de paño de un siervo condenado es muy inferior al de un siervo benemérito y de mucho valimiento ante su señor; pero el siervo mismo, por ser hombre, es mejor que cualquier vestido, por bueno que sea.

El alma superior está unida a Dios, y en un cuerpo celeste, con poder propio de ángeles, orna y gobierna también los cuerpos terrestres, según lo ordena aquel cuya voluntad comprende ella de modo inefable. La inferior, agobiada por el cuerpo mortal, apenas es capaz de gobernar interiormente al mismo cuerpo que la oprime, y, no obstante, lo dignifica cuanto puede, y sobre los cuerpos exteriores que la rodean obra también, como puede, con acción mucho menos eficaz.

Capítulo XIII

La misma corrupción de la criatura y la vituperación de sus vicios manifiestan su bondad

418 36. Toda criatura que puede ser menos buena, es buena, y toda criatura, cuando se corrompe, pierde de su bondad, porque o no la afecta la corrupción, y en este caso no se corrompe, o, si se corrompe, es que la afecta la corrupción, y si

418 Thonnard, o.c., p.518, Nota complem. 32: *Le manichéisme.*

la afecta, disminuye su bondad y la hace menos buena. Si la corrupción la priva de todo bien, ya no podrá corromperse, puesto que no le queda ningún bien que pueda dar lugar a corrupción. La naturaleza a la que no puede afectar la corrupción no se corrompe, y la naturaleza que no se corrompe es incorruptible. Habría, pues, una criatura hecha incorruptible mediante la corrupción, lo que sería un absurdo mayúsculo.

Por lo cual con muchísima razón se dice que toda naturaleza, en cuanto es naturaleza, es buena; porque, si es incorruptible, es mejor que la corruptible, y si es corruptible, es, sin duda, buena, puesto que al corromperse se hace menos buena. Ahora bien, toda naturaleza o es corruptible o incorruptible; luego toda naturaleza es buena. Entiendo por naturaleza aquello a lo que solemos dar el nombre de sustancia. Luego toda sustancia o es Dios o proviene de Dios, porque todo bien o es Dios o procede de Dios.

Capítulo XV

Los defectos de las criaturas no siempre son culpables

419 44. Como nadie es capaz de abolir las leyes del Creador todopoderoso, por eso el alma no puede menos de pagar lo que debe. O paga su deuda usando bien del don que recibió, o la paga con la privación del don de que prefirió abusar, y, por tanto, si no la paga obrando la justicia, la paga sufriendo la desgracia, pues ambas palabras, justicia y desgracia, encierran la misma idea, la de deuda; lo que podría expresarse también diciendo: Si no paga haciendo bien lo que debe hacer, paga padeciendo lo que debe padecer.

Estos dos extremos no los separa distancia alguna temporal, como los separaría en el caso de que en un tiempo no hiciera lo que debía hacer y en otro padeciera lo que debía padecer, y esto está así dispuesto, a fin de que ni por un solo instante se vea la más mínima descomposición en el orden universal, como se vería si en él se diese por un solo instante el desorden del pecado sin el orden del castigo correspondiente. Ahora no vemos ni entendemos el modo secretísimo como se realiza este castigo. Esta visión e inteligencia está reservada al día del juicio, para manifestación pública de la justicia de Dios y para mayor confusión y acerbísimo sentimiento del miserable pecador. Así como el que no vigila duerme, así el

que no hace lo que debe, sin intervalo de tiempo padece lo que debe; porque es tan grande la bienaventuranza consiguiente a la práctica de la justicia, que no se puede separar nadie de ella lo más mínimo sin dar al instante en la miseria.

Por consiguiente, cualesquiera que sean las diferencias o defectos de la naturaleza, o los seres que fenecen no han recibido una existencia más duradera, y en este caso no hay culpa alguna en ellos, como no hay tampoco por no haber recibido del Creador un ser más perfecto, o no quieren ser lo que podrían ser, si quisieran, y para lo cual recibieron el ser, y en este caso, como lo que rehúsan es un bien, el rehusarlo es un pecado.

Capítulo XXI

En qué materias es pernicioso el error

420 61. Claro está que en la serie de las cosas temporales se ha de preferir la esperanza del porvenir al sondeamiento de lo pasado, pues en los mismos Libros divinos las cosas que se cuentan como pasadas, con frecuencia encierran en sí una figura, o una promesa, o una prueba de las futuras. Además de que, respecto de los acontecimientos de la vida presente, prósperos o adversos, pocos se preocupan de saber qué es lo que en realidad ha sucedido, y, por el contrario, la fuerza de la corriente de nuestras inquietudes gira en derredor de lo que esperamos como futuro. No sé en virtud de qué sentido íntimo y natural consideramos todas aquellas cosas que nos han sucedido, por lo mismo que ya pasaron, en orden al momento actual, feliz o desgraciado, como si nunca hubieran sucedido.

¿Qué me puede perjudicar, efectivamente, el ignorar cuándo comencé a existir, si sé que actualmente existo y espero que he de poder continuar existiendo? No es en lo pasado donde yo me fijo principalmente, como para avergonzarme de un error perniciosísimo, si de las cosas pasadas opino de otro modo distinto de como en realidad fueron, sino que lo que me preocupa y en lo que pienso, teniendo por guía la misericordia de mi Creador, es en lo que he de ser. Si acerca de lo que he de ser y acerca de aquel ante quien he de comparecer creyere o pensare cosa distinta de lo que es la verdad, éste sí que sería un error, del que debería precaverme a toda costa, a fin de

420 Boyer, *Sant'Agostino* p.210.

que no me sucediera, o que no preparase lo necesario, o que no pudiese llegar al mismísimo término de mis aspiraciones.

421 Así como para comprar un vestido nada me perjudicaría el haberme olvidado del pasado invierno, y sí me perjudicaría el no creer que se aproxima el venidero, del mismo modo nada perjudicará a mi alma si acaso ha olvidado lo que antes ha sufrido, si actualmente advierte y tiene muy presente para qué cosas se la avisa que se prepare en lo futuro. Y así como, por ejemplo, al que navega hacia Roma ningún inconveniente le vendría de haberse olvidado del puerto del cual zarpó la nave, con tal de que no ignorara hacia qué lado del lugar en que se halla debería enfilar la proa, y, por el contrario, de nada le serviría acordarse de la costa de donde partió si, ignorando la verdadera situación del puerto romano, chocase en un escollo, así también nada me puede perjudicar a mí el no saber cuándo comencé la carrera de la vida si sé el fin al que debo llegar y en el que debo descansar. Ni me serviría de nada la memoria o conjetura acerca de los comienzos de mi vida si, sintiendo acerca de Dios, que es el único fin verdadero de la actividad del alma, cosa distinta de lo que es digno de él, diese en los escollos del error.

62. Al hablar así no crea nadie que pretendo censurar ni impedir que los que puedan investiguen, fundados siempre en las Escrituras, divinamente inspiradas, si el alma desciende por vía de generación del alma del generante, o surge cada una en el mismo cuerpo que cada una va a animar, o si desde alguna región ignorada son enviadas por Dios para animar y gobernar al cuerpo, o si desde allí vienen ellas espontáneamente con este mismo fin, en caso de que el interés razonable de resolver alguna cuestión necesaria exija considerar y discutir estas hipótesis, o en caso de que, libres de cuestiones de más interés, tengan tiempo para inquirir y discutir éstas. Sino que he dicho lo que precede, a fin de que nadie, respecto de esta cuestión del origen del alma, censure temerariamente al que no opina como él, fundado quizá en razones más sólidas y humanas que las suyas, y también, y sobre todo, para que, si alguien hubiere podido llegar en esta cuestión a alguna conclusión clara y cierta, no vaya a pensar por eso que los demás han perdido la esperanza de los bienes futuros por el hecho de que no saben o no recuerdan cuáles han sido los comienzos de su existencia.

Capítulo XXV

¿Qué es lo que mueve a la criatura racional a pasar del bien al mal?

422 74. Pero como nada puede mover a la voluntad a hacer cosa alguna sino lo que ha percibido de antemano por las facultades cognoscitivas, y como, si bien es potestativo de cada uno aceptar o rechazar, de las cosas que le impresionan, lo que le plazca, no lo es, sin embargo, el ser impresionado por esta o aquella especie sensible e intelectual, es preciso confesar que dos suertes de ideas impresionan al espíritu, a saber: las relativas a los objetos superiores y las relativas a los inferiores, y de tal modo que la voluntad racional queda en libertad de elegir de unas y otras las que le plazca, y de modo tal, que del mérito de la elección se sigue su dicha o su desdicha...

75... Hay que distinguir, pues, dos suertes de representaciones cognoscitivas, de las cuales una es la que parte de la voluntad del que aconseja, cual fue la del diablo, en la que el hombre consintió culpablemente, y otra la que proviene de los objetos de nuestro entendimiento o de nuestros sentidos. Ahora bien, objeto de nuestro espíritu, excepto la inconmutable Trinidad, que no sólo no es objeto de nuestro entendimiento, sino que está muy por encima de él, lo es precisamente el mismo espíritu, y de aquí el que también nos demos cuenta de que vivimos. Lo es después el cuerpo gobernado por el espíritu, y por eso, para ejecutar alguna cosa, imprime movimiento a los miembros, que deben ser puestos en movimiento cuando es necesario que se muevan. Y, finalmente, objeto de los sentidos del cuerpo son todas las cosas corpóreas.

423 76. Mas para que en la contemplación de la suma sabiduría, que siendo como es inmutable, no es ciertamente el espíritu, pueda verse a sí mismo nuestro espíritu, que es mudable, y pueda en cierto modo complacerse en sí mismo, es preciso que perciba la diferencia de perfecciones, en virtud de la cual él no es lo que es Dios, pero que es algo bueno, en cuya bondad puede complacerse después de la complacencia en la bondad de Dios. Pero es indudable que su bondad es perfecta cuando llega a olvidarse de sí mismo por el amor que tiene a Dios, o llega a despreciarse a sí mismo, comparado con Dios. Por el contrario, si trayéndose a sí mismo

como delante de los ojos, se complace en sí como para imitar perversamente a Dios, que en sí mismo tiene todas sus complacencias, y gozar de propia independencia, entonces se hace tanto menor cuanto mayor pretenda ser. Y esto es lo que dice la Escritura: *El principio de todo pecado, la soberbia; y el principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios* (Ecl 10,15).

424 Este fue el pecado del diablo, la soberbia, a la cual juntó después una malvada envidia, que le llevó a persuadir al hombre esta misma soberbia, por la cual reconocía haber sido él condenado. Por esto, la pena que se impuso al hombre fue una pena medicinal, más bien que mortal; pues, si el diablo se había propuesto a sí mismo al hombre como modelo de soberbia, a él se propuso también como modelo de humildad el Señor, que nos ha prometido la eterna vida, a fin de que, después de haber sido rescatados con su sangre, derramada entre muchos trabajos y miserias indecibles, nos unamos a nuestro Libertador con tanta caridad que seamos atraídos a él por luces tantas, que no sean capaces de apartarnos de la contemplación del Bien supremo ninguna de las representaciones procedentes de las cosas inferiores, aunque, por otra parte, fuera suficiente para desechar cualquiera sugestión procedente del apetito de las cosas inferiores y contraria a las cosas superiores el ejemplo de la eterna condenación y eternos tormentos del diablo.

425 77. Es tanta la hermosura de la justicia, tanto el encanto de la luz eterna, esto es, de la inconmutable verdad y sabiduría, que, aunque no nos fuera permitido gozar de ella más que un solo día, a cambio de este solo gozo haríamos muy bien en despreciar innumerables años de esta vida plenos de delicias y abundantes en toda clase de bienes temporales. Y así dijo, no equivocadamente y con poco afecto, el Real Profeta: *Porque mejor es un día pasado en tu santuario que miles de días fuera de él* (Sal 83,11). Aunque estas palabras podrían entenderse en otro sentido, a saber, entendiendo por los miles de días la mutabilidad de los tiempos y por un solo día la inconmutable eternidad.

Creo no haber omitido nada de cuanto, con la gracia de Dios, me ha sido posible entender que debía contestar a tus preguntas para resolver todas tus dudas y dificultades. Pero aunque alguna otra cosa se te ocurra, la extensión de este libro nos obliga a interrumpir estas discusiones y a poner aquí punto final.

DEL MAESTRO

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, III. Obras filosóficas: *Contra los académicos..., Del maestro...,* versión, introducción y notas de M. MARTÍNEZ, O.S.A., 4.ª ed. (BAC, Madrid 1971).

BIBLIOGR. GEN.: M. MARTÍNEZ, o.c., Introducción p.669-681; F. J. THONNARD, *Oeuvres de Saint Augustin,* première série: Opuscules, VI, *Dialogues philosophiques,* III, *De magistro. De libero arbitrio,* trad., introd. et notes. Biblioth. august. (Paris 1941), Introd. p.7-11; L. BACIERO, *San Agustín, Diálogo sobre el maestro,* presentación y traducción, Perficit, 3 (1972) 1-40; D. BASSI, *Sant'Agostino, «De magistro» et «De vera religione».* Studio, testo, traduz. e note (Firenze 1930); G. MADEC, *Analyse du «De magistro»:* Rev. ét. august. 21 (1975) 63-71; M. CASOTTI, *Il «De magistro» di S. Agostino e il metodo intuitivo:* Sant'Agostino, n.º spec. de Riv. di Filo. neosc. (1930) 54-74; G. TRAPPÉ, *Il problema del maestro in S. Agostino e S. Tommaso:* Divinitas 18 (1974) 154-167; J. COLLART, *Saint Augustin, grammarien dans le «De magistro»:* Rev. ét. august. 17 (1971) 279-292; J. RIMAUD, *Le Maître intérieur:* Cahiers de la Nouv. Journée, S. Augustin, p.55-69 (Paris 1930); TRÍAS MERCANT, *Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje filosófico:* Augustinus 21 (1976) 72ss; G. BELLISSIMA, *Sant'Agostino grammatico:* Augustinus magister (Congrès intern. august. 1954) p.35-42; V. WIENBRAUCH, *«Signum», «significatio» und «illuminatio» bei Augustin,* en *Der Begriff «Repraesentatio» im Mittelalter* (Berlin, New York 1971).

CAPÍTULO I

Finalidad del lenguaje

426 1. *Agustín.*—¿Qué te parece que pretendemos cuando hablamos?

Adeodato.—Por lo que ahora se me alcanza, o enseñar o aprender.

Ag.—Veo que una de estas dos cosas, y soy de tu parecer; pues es evidente que pretendemos enseñar cuando hablamos; mas ¿cómo aprender?

Ad.—¿No crees que esto sea sólo preguntando?

Ag.—Entiendo que aun entonces no queremos otra cosa que enseñar. Porque, dime: ¿interrogas por otra causa que por enseñar a aquel a quien te diriges aquello que tú quieres?

Ad.—Es verdad.

Ag.—¿Ves, pues, ya que con la locución no pretendemos otra cosa que enseñar?

426-462 MARTÍNEZ, o.c., p.560-572; CAYRÉ, o.c., p.117-119; PEGUEROLES, o.c., p.47.48; BACIERO, o.c., p.302-304.

Ad.—No lo veo claramente; porque si hablar no es otra cosa que emitir palabras, también lo hacemos cuando cantamos. Y como lo hacemos solos muchas veces, sin que haya nadie que aprenda, no creo que pretendamos entonces enseñar algo.

Ag.—Mas yo pienso que hay cierto modo de enseñar mediante el recuerdo, modo ciertamente grande, como lo mostrará esta nuestra conversación. Pero no te contradiré si piensas que no aprendemos cuando recordamos, ni que enseña el que recuerda; mas quede firme, desde ahora, que nuestra palabra tiene dos fines: o enseñar o despertar el recuerdo en nosotros mismos o en los demás; lo cual hacemos también cuando cantamos; ¿no te parece así?

Ad.—De ninguna manera; pues es muy raro que yo cante por recordarme y no más bien por deleitarme.

Ag.—Comprendo tu pensamiento. Mas no te das cuenta de que lo que te deleita en el canto no es sino cierta modulación del sonido; y porque esta modulación puede juntarse con las palabras o separarse de ellas, por eso el hablar y el cantar son dos cosas distintas. Porque también se canta con las flautas y la cítara, y cantan también las aves, y aun nosotros a veces, sin palabras, emitimos cierto sonido musical, que merece el nombre de canto, mas no el de locución; ¿tienes algo que oponer a esto?

Ad.—Absolutamente nada.

427 2. *Ag.*—¿Te parece, pues, que la locución no tiene otro fin que el de enseñar o recordar?

Ad.—Lo creería, de no moverme a lo contrario el pensar que, al orar, hablamos, y que, no obstante, no se puede creer que enseñemos o recordemos algo a Dios.

Ag.—A mi parecer, ignoras que se nos ha mandado orar con los recintos cerrados, con cuyo nombre se significa lo interior del corazón, porque Dios no busca que se le recuerde o enseñe con nuestra locución que nos conceda lo que nosotros deseamos. Pues el que habla, muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido; y a Dios se le ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama «hombre interior», pues ha preferido que éste fuese su templo. ¿No has leído en el Apóstol: «Ignoráis que sois templo de Dios, y que el espíritu de Dios habita en vosotros» (1 Cor 3,16), y «que Cristo habita en el hombre interior» (Ef 3,16-17)? ¿Y no has advertido en el Profeta: «Hablad en vuestro interior, y en vuestros lechos compungíos. Ofreced sacrificios justos, y confiad en el Señor» (Sal 4,5.6)? ¿Dónde crees que se ofrece el sacrificio de justicia, sino en el templo de la mente y en lo interior del corazón? Y donde se ha de sacrificar, allí se ha de orar. Por lo cual no se necesita de locución, esto es, de palabras sonantes, cuando oramos, a no ser tal vez, como hacen los sacerdotes, para manifestar sus pensamientos, no para que las oiga Dios, sino los hombres, y, asintiendo en cierto modo, se eleven hacia Dios por el recuerdo. ¿Piensas tú de otra manera?

427 BACIERO, o.c., p.302.

Ad.—Asiento completamente a ello.

Ag.—¿Acaso no te preocupa el que el soberano Maestro, enseñando a orar a sus discípulos, se sirvió de ciertas palabras, con lo cual no parece hizo otra cosa que enseñarnos cómo se debía hablar en la oración?

Ad.—Nada absolutamente; porque no les enseñó las palabras, sino su significado, con el que se persuadiesen a quién y qué habían de pedir cuando orasen, como dicho queda, en lo interior del alma.

Ag.—Lo has entendido perfectamente; creo también que has advertido al mismo tiempo (aunque alguno defienda lo contrario) que nosotros, por el hecho de meditar las palabras —bien que no emitamos sonido alguno—, hablamos en nuestro interior, y que por medio de la locución lo que hacemos es recordar, cuando la memoria, en la que las palabras están grabadas, trae, dándoles vueltas, al espíritu las cosas mismas, de las cuales son signos las palabras.

Ad.—Lo entiendo y acepto.

Capítulo II

El hombre muestra el significado de las palabras por las mismas palabras

428 3. *Ag.*—Estamos, pues, ambos conformes en que las palabras son signos.

Ad.—Lo estamos.

Ag.—Y bien: ¿puede el signo ser signo sin representar algo?

Ad.—No lo puede.

428 GILSON, *Introduction*... p.89 nt.1; THONNARD, o.c., p.23 nt.1; COLLART, o.c., p.283s.

Ag.—¿Cuántas palabras hay en este verso: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui:* «Si es del agrado de los dioses no dejar nada de tan gran ciudad»? *

Ad.—Ocho.

Ag.—Luego son ocho signos.

Ad.—Así es.

Ag.—Creo que comprendes este verso.

Ad.—Me parece que sí.

Ag.—Dime qué significa cada palabra.

Ad.—Sé lo que significa *si,* mas no hallo otra palabra con que se pueda expresar su significado.

Ag.—Al menos, ¿sabes dónde reside lo que esta palabra significa?

Ad.—Paréceme que *si* indica duda; mas si duda, ¿en dónde se hallará, si no es en el alma?

Ag.—Conformes por ahora; mas sigue con lo restante.

Ad.—*Nihil,* ¿qué otra cosa significa, sino lo que no existe?

Ag.—Tal vez dices verdad; pero me impide asentir a ello lo que anteriormente has afirmado: que no hay signo sin cosa significada; ahora bien, lo que no existe, de ningún modo puede ser cosa alguna. Por tanto, la segunda palabra de este verso no es un signo, pues nada significa; y falsamente hemos asentado que toda palabra es signo o significa algo.

Ad.—Me estrechas demasiado; pero advierte que, cuando no tenemos que expresar algo, es una tontería completa proferir cualquier palabra; y yo creo que tú, al hablar ahora conmigo, no dices ninguna palabra en vano, sino que todas las que salen de tu boca me las ofreces como un signo, a fin de que entienda algo; por lo cual tú no debieras proferir hablando estas dos sílabas, si con ellas no significabas nada. Mas si, por el contrario, crees ser necesaria su enunciación, y que con ellas aprendemos o recordamos algo cuando suenan en nuestros oídos, ciertamente verás también lo que quiero decir, y que no sé cómo explicar.

Ag.—¿Qué haremos, pues? ¿Diremos que con esta palabra, más bien que una realidad—que no existe—, se significa una afección del ánimo, producida cuando no ve la realidad, y, sin embargo, descubre, o le parece descubrir, su no existencia?

Ad.—Sin duda es esto lo que yo trataba de explicar.

Ag.—Sea ello lo que sea, dejemos esto, no sea que demos en algún absurdo peor.

* *Eneid.* II v.659.

Ad.—¿En cuál?

Ag.—En que nos detengamos sin que *nada* nos detenga.

Ad.—Ciertamente es una cosa ridícula, y, sin embargo, no sé cómo, veo que puede suceder; mejor dicho, veo claramente que ha sucedido.

429 4. *Ag.*—En su lugar comprenderemos más perfectamente, si Dios lo permitiere, este género de repugnancia; ahora vuelve a aquel verso e intenta, según tus fuerzas, mostrar el significado de las demás palabras.

Ad.—La tercera palabra es una preposición, *ex*, en cuyo lugar podemos poner, a mi entender, *de*.

Ag.—No intento que digas por una palabra conocidísima otra igualmente conocidísima, que signifique lo mismo, si es que lo mismo significa; mientras tanto, concedamos que es así. Si este poeta, en vez de *ex tanta urbe,* hubiera dicho *de tanta,* y yo te preguntase el significado de *de,* sin duda alguna dirías que *ex,* como quiera que estas dos palabras, esto es, signos, significan una misma cosa, según tú crees; pero yo busco, no sé si una misma cosa, lo que estos signos significan.

Ad.—Paréceme que denotan como sacar de una cosa en que había habido algo que se dice formaba parte de ella, ora no exista esa cosa, como en este verso sucede, que, no existiendo la ciudad, podían vivir algunos troyanos procedentes de la misma; ora exista, del mismo modo que nosotros decimos haber en Africa mercaderes de Roma.

Ag.—Para concederte que esto es así y no enumerarte las muchas excepciones que, tal vez, se oponen a tu regla, fácil te es advertir que has explicado unas palabras con otras palabras, a saber, unos signos con otros signos y unas cosas comunísimas con otras comunísimas; mas yo quisiera que, si puedes, me mostrases las cosas que estos signos representan.

Capítulo III

Si puede mostrarse alguna cosa sin el empleo de un signo

430 5. *Ad.*—Admírome de que no comprendas, o mejor, de que simules no comprender, serme absolutamente imposible dar una respuesta como tú la deseas; pues hete aquí que estamos en conversación, en la cual no podemos menos de res-

430-432 Gilson, *Introduction...* p.89; Baciero, o.c., p.302.

ponder con palabras. Pero tú preguntas cosas que, cualesquiera que ellas sean, no son palabras ciertamente, sobre las cuales, no obstante, me preguntas con palabras. Por tanto, interrógame tú primeramente sin palabras, para después responderte yo del mismo modo.

Ag.—Arguyes con razón, lo confieso; mas si buscase la significación de estas tres sílabas, *paries* (pared), seguramente me podrías mostrar con el dedo la cosa cuyo signo son estas tres sílabas, de tal manera que yo la viese, y esto sin proferir tú palabra alguna, sino mostrándola.

Ad.—Concedo que esto pueda hacerse sólo con los nombres que expresan o significan cuerpos, si esos mismos cuerpos están presentes.

Ag.—¿Acaso llamamos al color cuerpo, y no más bien una cualidad del cuerpo?

Ad.—Así es.

Ag.—¿Por qué, pues, podemos aquí demostrarlo con el dedo? ¿Es que añades a los cuerpos sus cualidades, de tal modo que, estando presentes, puedan ser enseñados sin palabras?

Ad.—Yo, al decir cuerpos, quería que se entendiese todo lo corporal, esto es, todo lo que se percibe en los cuerpos.

Ag.—Considera, sin embargo, si no hay también aquí alguna excepción.

Ad.—Bien adviertes, pues no debí decir todo lo corporal, sino todo lo visible. Porque confieso que el sonido, el olor, el sabor, la gravedad, el calor y otras tantas cosas pertinentes a los sentidos, no pueden mostrarse con el dedo, si bien no pueden sentirse sino en los cuerpos, y, por tanto, son corporales.

Ag.—¿No has visto nunca cómo los hombres casi hablan gesticulando con los sordos, y los mismos sordos preguntan con el gesto no menos, responden, enseñan, indican todo lo que quieren o, por lo menos, mucho? En este caso, no sólo las cosas visibles se muestran sin palabras, mas también los sonidos, los sabores y otras cosas semejantes. Y en los teatros, los histriones manifiestan y explican, por lo común, todas sus fábulas sin necesidad de palabras, representando una pantomima.

Ad.—Nada tengo que contradecirte, sino que el significado de aquel *ex* no te lo puede mostrar sin palabras ni un histrión saltarín.

431 6. Tal vez dices verdad; mas supongamos que puede: no dudarás, como creo, que el gesto con que él intentará demostrarme lo que esta palabra significa no es la cosa misma, sino un signo. Por lo cual el histrión también indicará no una palabra con otra, sino un signo con otro signo; de modo que este monosílabo, *ex,* y aquel gesto signifiquen una misma cosa, que deseara se me mostrase sin ningún signo.

Ad.—Pero ¿cómo puede hacerse lo que preguntas?

Ag.—Como pudo la pared.

Ad.—Sin duda alguna, ni la misma pared puede mostrarse a sí misma sin un signo, según lo ha demostrado la razón progresiva. Pues el apuntar del dedo no es la pared, sino que es un signo por medio del cual puede verse. Así, pues, nada encuentro que pueda enseñarse sin signos.

432 *Ag.*—¿Qué dirías si te preguntase qué es pasear, y levantándote, lo hicieses? ¿No usarías para enseñármelo, más bien que de palabras, de la misma cosa o de algún otro signo?

Ad.—Confieso que es así, y me avergüenzo de no haber visto una cosa tan común, la cual me trae a la memoria otras mil cosas que pueden mostrarse por sí mismas y sin necesidad de signos, verbigracia, comer, beber, estar sentado, de pie, dar voces y otras muchas más.

Ag.—¡Ea! Dime ahora: si te preguntase, cuando paseas, qué es pasear, ¿cómo me lo enseñarías, desconociendo completamente la equivalencia de esta palabra?

Ad.—Pasearía un poco más de prisa, para que, terminada tu pregunta, lo advirtieras mediante algo nuevo; y, sin embargo, no habría hecho más que lo que debía mostrarte.

Ag.—¿Sabes que una cosa es pasear y otra apresurarse? Porque ni quien pasea se apresura constantemente, ni quien se apresura pasea siempre, pues también decimos que uno se apresura leyendo, escribiendo y haciendo otras muchísimas cosas. Por lo cual, al hacer más de prisa lo que hacías anteriormente, creería que pasear no es otra cosa que apresurarse; sólo habías añadido esto, y, por tanto, me engañaría.

Ad.—Confieso que no podemos sin signo mostrar nada, si, cuando lo estamos haciendo, se nos pregunta sobre ello; porque, si no añadimos nada, el que pregunta creerá que no se lo queremos enseñar, y que, despreciándole, seguimos en lo que hacíamos. Si, al contrario, pregunta sobre algo que podemos hacer—y no pregunta cuando lo estamos haciendo—, podemos enseñarle lo que pregunta, haciéndolo, desde luego, más con la cosa misma que con un signo. Mas si me pregunta qué es hablar cuando estoy hablando, todo lo que le diga para enseñárselo, necesariamente tiene que ser hablar; continuaré ins-

433-437 Collart, o.c., p.291s.

truyéndole hasta que le ponga claro lo que desea, sin apartarme de lo que él quiere que le enseñe, ni echando mano de otros signos para demostrárselo que de la cosa misma.

Capítulo IV

Si los signos son necesarios para mostrar los signos

433 7. *Ag.*—Razonas muy agudamente; así, pues, ve si convenimos en que se puede mostrar sin signos aquello que no hacemos cuando se nos pregunta, y que, sin embargo, podemos hacer en seguida, o aquello que, tal vez, hacemos como signos. Pues cuando estamos hablando, hacemos signos, de donde viene la palabra *significar*.

Ad.—Convenimos.

Ag.—Por tanto, pueden unos signos mostrarse con otros cuando se pregunta sobre algún signo. Mas cuando se pregunta sobre cosas que no son signos, pueden mostrarse o haciéndolas después de la pregunta—si pueden hacerse—o manifestando algún signo por el cual puedan conocerse.

Ad.—Así es.

Ag.—Así, pues, consideremos primeramente, en esta división tripartita, si es de tu gusto, el que los signos se muestran con los signos; ¿son por ventura solamente signos las palabras?

Ad.—No.

Ag.—Paréceme que, cuando hablamos, señalamos con palabras las palabras, u otros signos, como si decimos gesto o letra—pues las cosas que estas dos palabras significan son signos, no obstante—, u otra cosa distinta que no sea signo, como cuando decimos piedra; esta palabra es un signo porque significa algo, sin que sea por eso un signo lo que ella significa; cuya especie—esto es, el significar con palabras las cosas que no son signos—no corresponde por eso a la parte que nos propusimos dilucidar. Pues determinamos considerar el que los signos se muestran con signos, y en tal consideración distinguimos dos partes: el enseñar o recordar los mismos o distintos signos mediante signos también. ¿No te parece así?

Ad.—Es evidente.

434 8. *Ag.*—Dime, pues, los signos que son palabras ¿a qué sentido pertenecen?

Ad.—Al del oído.

Ag.—¿A cuál el gesto?

Ad.—Al de la vista.

Ag.—¿A cuál las palabras que encontramos escritas? ¿Acaso no son las palabras, o, para hablar más exactamente, los signos de las palabras, de tal modo que la palabra sea lo que se profiere mediante la articulación de la voz, y significando algo?; mas la voz no puede ser percibida por otro sentido que por el oído; así sucede que, al escribir una palabra, se hace un signo para los ojos, mediante el cual se entra en la mente lo que a los oídos pertenece.

Ad.—Asiento a cuanto dices.

Ag.—Creo que también asientas a esto; que, cuando decimos un nombre, significamos algo.

Ad.—Es verdad.

Ag.—¿Qué?

Ad.—Aquello que designa este mismo nombre, como Rómulo, Roma, virtud, río y otras mil más.

Ag.—Estos cuatro nombres, ¿no significan alguna cosa?

Ad.—Antes bien, varias.

Ag.—¿Hay alguna diferencia entre estos nombres y las cosas que significan?

Ad.—Mucha.

Ag.—Quisiera que me dijeses cuál.

Ad.—En primer lugar, que éstos son signos y aquéllas no lo son.

Ag.—¿Agrádate que llamemos significables aquellas cosas que pueden significarse con signos y no son signos, de la misma manera que llamamos *visibles* las que pueden verse a fin de disputar sobre ellas después más fácilmente?

Ad.—Me agrada ciertamente.

Ag.—Y los cuatro signos que poco antes pronunciaste, ¿no pueden ser significados por otro signo?

Ad.—Extráñome de que pienses haberme olvidado que las cosas escritas son signos de los signos que proferimos con la voz, como ya lo hemos reconocido.

Ag.—Di: ¿qué diferencia hay entre estos signos?

Ad.—Que aquéllos son visibles, éstos *audibles*. ¿Por qué no has de admitir este nombre, si hemos admitido el de *significables?*

435 *Ag.*—Ciertamente que lo admito, y con mucho agrado. Mas nuevamente pregunto: ¿pueden estos cuatro signos representarse por algún otro signo audible, como has advertido sucede con los visibles?

Ad.—Recuerdo que también dije esto poco ha. Pues había respondido que el nombre significa algo, y había en esta significación incluido estos cuatro nombres; y sostengo que aquél y éstos, en el momento en que se profieren con la voz, son audibles.

Ag.—¿Qué distinción hay, pues, entre el signo audible y los audibles significados, los cuales son a la vez signos?

Ad.—Entre aquello que decimos nombre y estos cuatro que en su significación hemos incluido entiendo haber esta diferencia: el nombre es signo audible de signos audibles, mientras que las cosas audibles son signos, pero no de signos, sino de cosas ya visibles, como Rómulo, Roma, río; ya inteligibles, como virtud.

436 9. *Ag.*—Lo admito y lo apruebo; mas ¿sabes que todas las cosas que se profieren con la articulación de la voz, significando algo, se llaman palabras?

Ad.—Lo sé.

Ag.—Luego el nombre también es palabra, pues vemos se profiere mediante la articulación de la voz con algún significado; y cuando decimos que un hombre elocuente usa de palabras apropiadas, sin género de duda usa también de nombres; y cuando el siervo dijo a su anciano dueño en Terencio: «Quiero buenas palabras» *, había también dicho muchos nombres.

Ad.—Estoy conforme.

Ag.—¿Concedes, pues, que estas dos sílabas que articulamos al decir *verbum* (palabra) significan también un nombre, y que, en consecuencia, aquélla es signo de éste?

Ad.—Concedo.

Ag.—Quisiera me respondieses a esto también: siendo una palabra signo de un nombre, el nombre signo de un río, y el río signo de una cosa que ya se puede ver, según la diferencia que notaste entre esta cosa y el río, esto es, su signo, y entre este signo y el nombre que es signo de este signo, ¿en qué juzgas se distinguen el signo del nombre, que hallamos ser la palabra, y el nombre del cual es signo?

Ad.—Distínguense, a mi ver, en que todo lo que el nombre significa, también lo significa la palabra—pues así como nombre es palabra, también río lo es—; mas el nombre no alcanza a significar todo lo que la palabra significa. Pues aquel *si* que tiene al principio el verso propuesto por ti, y este *ex*, disputando sobre el cual, guiándonos la razón, hemos venido

436 THONNARD, o.c., p.38 nt.1.
* *Andria*, act.I esc.2 v.33.

a parar aquí, son palabras, y, no obstante, no son nombres; y otros muchos ejemplos semejantes que se encuentran. Por lo cual, como todos los nombres son palabras, mas no todas las palabras nombres, juzgo que está claro cuál es la diferencia entre palabra y nombre, esto es, entre el signo de aquel signo que no significa ningún otro signo y entre el signo del signo que puede significar otro signo.

Ag.—¿Afirmas que todo caballo es un animal, y que, sin embargo, no todo animal es un caballo?

Ad.—¿Quién lo dudará?

Ag.—Pues la misma diferencia hay entre nombre y palabra que entre caballo y animal. Si no es que te retrae de asentir el que decimos también *verbum* (verbo) de otra manera, con lo cual se significa todo lo que se declina por los tiempos, como escribo, escribir, leo, leí, las cuales palabras está claro que no son nombres.

Ad.—Era eso lo que me hacía dudar.

Ag.—No te tenga esto indeciso. Pues llamamos universalmente signos a todas las cosas que significan algo, entre las cuales contamos las palabras. También decimos signos militares (insignias)—llamados así con mucha propiedad—, los cuales no contienen palabra alguna. Y, no obstante, si te dijese: así como todo caballo es animal, mas no todo animal es caballo, así también toda palabra es signo, mas no todo signo es palabra, creo que no dudarías un momento.

Ad.—Ya entiendo, y asiento completamente, que existe idéntica diferencia entre la palabra en general y un nombre que entre animal y caballo.

437 10. *Ag.*—¿Sabes también que, cuando decimos animal, una cosa es este nombre trisílabo, que es proferido por la voz, y otra aquello que con él se significa?

Ad.—Ya he anteriormente concedido esto acerca de todos los signos y significables.

Ag.—¿Parécete que todos los signos significan distinta cosa de la que son, como este nombre trisílabo, animal, de ningún modo significa aquello que es él mismo?

Ad.—Ciertamente que no; pues cuando decimos signo, no sólo significa todos los que hay, sino que se significa a sí mismo; porque es una palabra, y, sin duda alguna, todas las palabras son signos.

Ag.—Pues qué, ¿no es verdad que sucede algo semejante

437 THONNARD, o.c., p.41 nt.1; BACIERO, o.c., p.303.

en este disílabo, cuando decimos *verbum?* Porque si este disílabo significa todo lo que con algún significado profiere la articulación de la voz, también ha de estar él incluido en esta especie.

Ad.—Así es.

Ag.—Pues qué, ¿por ventura no tiene asimismo un nombre? Porque significa los nombres de todos los géneros, y él mismo es un nombre del género neutro. ¿O es que, si te preguntase qué parte de la oración es el nombre, podrías acertadamente responderme sino diciendo nombre?

Ad.—Verdad es.

Ag.—Por tanto, hay signos que, entre las otras cosas que significan, se significan a sí mismos.

Ad.—Sí.

Ag.—¿Crees que este signo cuatrisílabo, cuando decimos *coniunctio* (conjunción), pertenece a esta categoría?

Ad.—De ninguna manera; porque las cosas que significa no son nombres, mientras que él es nombre.

Capítulo VI

Signos que se significan a sí mismos

438 17. *Ag.*—Dejemos ya esto, y dime si te parece que, así como hemos notado que todas las palabras son nombres y todos los nombres palabras, así también todos los nombres son vocablos y todos los vocablos nombres.

Ad.—No veo que entre estas diversas cosas haya otra diferencia que el diferente sonido de las letras.

Ag.—Ni yo por ahora te contradigo, aunque no faltan quienes las distinguen en la significación, y cuyo parecer no es necesario que consideremos ahora. Pero ciertamente te das cuenta que hemos llegado a los signos que se significan mutuamente, no diferenciándose más que en el sonido y que se significan a sí mismos con las restantes partes de la oración.

Ad.—No lo entiendo.

Ag.—Luego no entiendes que el nombre está significado por el vocablo, y el vocablo por el nombre; y esto de tal modo, que en nada se diferencien si no es en el sonido y que se significan a sí mismos con las restantes partes de la oración.

Ad.—No lo entiendo.

Ag.—Luego no entiendes que el nombre está significado por el vocablo, y el vocablo por el nombre; y esto de tal modo,

que en nada se diferencien si no es en el sonido de las letras, al menos para el nombre tomado de una manera general; porque del nombre tomado de una manera particular decimos que está entre las ocho partes de la oración, de modo que no contenga las otras siete.

Ad.—Entiendo.

Ag.—Pues esto es lo que he expresado al decir que el vocablo y el nombre se significan recíprocamente.

439 18. *Ad.*—Lo sé; mas te pregunto qué has querido decir con estas palabras: «Que también se significan a sí mismos con las otras partes de la oración».

Ag.—¿No nos ha mostrado el anterior raciocinio que todas las partes de la oración pueden llamarse nombres y vocablos, esto es, que pueden ser significadas por un nombre y un vocablo?

Ad.—Así es.

Ag.—Si te pregunto cómo llamas al mismo nombre, esto es, al sonido expresado con las dos sílabas *nombre,* ¿no me responderás correctamente: *nombre?*

Ad.—Correctamente.

Ag.—¿Acaso se significa así este signo que enunciamos con cuatro sílabas, cuando decimos: *coniunctio* (conjunción)? Porque este nombre no puede ser contado entre las palabras que significa.

Ad.—Lo admito bien.

Ag.—Esto es lo que se ha dicho al decir que el nombre se significa con los otros que él significa, lo cual debes entender por ti mismo acerca del vocablo.

Ad.—Ya me es fácil entenderlo; mas ahora se me ocurre que el nombre se toma de una manera general y de una manera particular, y el vocablo no se cuenta entre las ocho partes de la oración; por lo cual paréceme que es ésta otra diferencia, además del distinto sonido.

Ag.—Pues qué, ¿juzgas que hay otra diferencia entre *nomen* (nombre) y ὄνομα que el sonido, por el cual también se distinguen las lenguas latina y griega?

Ad.—No veo otra diferencia.

Ag.—Hemos, pues, llegado a los signos que se significan a sí mismos y unos a los otros, y lo que éste significa, también aquél, y que no se diferencian sino en el sonido; en efecto, hemos encontrado ahora esta cuarta categoría, porque las tres anteriores dicen relación al nombre y a la palabra.

Ad.—Ya hemos llegado.

Capítulo VII

Epílogo de los anteriores capítulos

440 19. *Ag.*—Quisiera que me resumieses todo lo que hemos ya descubierto en nuestra discusión.

Ad.—Lo haré según mis fuerzas. Recuerdo que lo primero que hemos buscado durante algún tiempo ha sido el porqué de hablar, y hemos encontrado que hablamos para enseñar o para recordar, puesto que, cuando preguntamos, el fin que nos proponemos es que aquel a quien interrogamos aprenda qué queremos nosotros oír; hemos añadido que el canto, que parécenos hacerlo por delectación, no es propiamente un lenguaje, y que en la oración a Dios, a quien no podemos pensar que se le enseñe o recuerde algo, nuestras palabras tienen la eficacia de recordarnos a nosotros mismos o despertar el recuerdo en los otros o de instruirlos. Después, determinado bastantemente que las palabras no son otra cosa que signos, y que las cosas que nada significan no pueden serlo, presentaste un verso, a fin de que yo intentase mostrar el significado de cada palabra, el cual era como sigue: «Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.» No encontrábamos la significación de la segunda palabra, aunque ella sea muy conocida y empleada. Y, pareciéndome que no inútilmente la intercalamos al hablar, sino que más bien con ella enseñamos algo al que escucha, convinimos en que designaba tal vez la afección de la mente cuando halla o cree haber hallado que no existe lo que busca; respondísteme tú ciertamente; mas, evitando por broma no sé qué profundidad de la cuestión, dejástela para dilucidarla en otro tiempo, y no vayas a creer que me he olvidado de tu promesa.

441 Después, como yo me apresurase a exponer la tercera palabra del verso, me inducías a que mostrase, más que otra palabra cuyo valor fuese idéntico, la cosa misma que significaban las palabras. Y habiendo yo dicho que esto no podía hacerse por el discurso, dimos en aquellas cosas que se muestran con el dedo a los que preguntan. Yo pensaba que estas cosas eran todas las corporales, pero vimos que eran sólo las visibles. De aquí, no sé de qué modo, pasamos a los sordos y bufones, los cuales significan con el gesto y sin palabras no sólo lo que se puede ver, sino mucho y casi todo lo que nosotros hablamos; por donde encontramos que los mismos gestos son signos. Entonces comenzamos a examinar cómo podríamos mostrar sin ninguna clase de signos las cosas mismas que se significan por signos, puesto que con un signo denotamos una pared, un color y todas las cosas visibles, cuando las mostramos con el dedo. Aquí yo me equivoqué al decir que era una cosa imposible, y quedó, por fin, establecido entre nosotros que podían demostrarse sin signos aquellas cosas que no hacemos en el momento en que somos preguntados, y podemos hacerlas después de la pregunta; y que, sin embargo, la locución no era de esta clase, pues que, si estamos hablando y se nos pregunta qué es locución, evidentemente es por la misma locución por la que se muestra lo que ella es, como se ha visto.

442 20. Por donde hemos advertido que se muestran unos signos con otros, o con signos otras cosas que no lo son, o también sin signos las cosas que podemos hacer después que se nos pregunta, y tomamos el primero de estos tres casos para considerarlo y esclarecerlo atentamente. En esta discusión se aclaró que hay signos que no pueden ser significados por lo que ellos significan, como, por ejemplo, el cuatrisílabo *coniunctio* (conjunción); y que los hay que pueden ser significados, como por ejemplo, al decir signo también significamos una palabra, y al decir palabra también denotamos un signo; porque los términos signo y palabra son a la vez dos signos y dos palabras. Y se ha mostrado que, en la especie de signos que son recíprocos, unos no tienen el mismo valor, otros lo tienen igual y otros, en fin, son idénticos. Pues he aquí que este disílabo que suena cuando decimos *signo* significa sin excepción todo aquello por lo cual se significa cualquier cosa; mas no es signo de todos los signos el término *palabra,* sino sólo de aquellos emitidos por la articulación de la voz. Por donde se ve que, si bien el signo *(signum)* significa la palabra *(verbum)* y la palabra el signo, esto es, aquellas dos sílabas a éstas y éstas a aquéllas, tiene mayor extensión el signo que la palabra; es decir, significan más aquellas dos sílabas que éstas. Al contrario, los términos *palabra* y *nombre,* tomados en su acepción general, tienen un mismo valor. Mostró la razón que todas las partes de la oración son también nombres, porque pueden asociárseles pronombres, y que de todas puede decirse que nombran algo, y que no hay ninguna que, añadiéndole un verbo, no pueda formar una proposición completa.

443 Mas aunque los términos nombre y palabra tengan el mismo valor, puesto que todas las cosas que son palabras son también nombres, no tienen, sin embargo, un valor idéntico,

pues hemos hallado en nuestra discusión que por razones diferentes la una se llama palabra y el otro nombre. Hemos visto, en efecto, que la palabra hiere el oído y que el nombre excita el recuerdo en el espíritu; diferencia que expresamos muy claramente en el lenguaje, diciendo: ¿Cuál es el nombre de esta cosa que se quiere grabar en la memoria? En lugar de decir: la palabra de esta cosa. Hemos hallado después términos que no sólo tienen la misma significación, sino que también son idénticos, y entre los cuales no hay otra diferencia que el sonido de las letras, como *nombre* y ὄνομα. Se me había olvidado que en la especie de los signos recíprocos no hemos encontrado ninguno que no se signifique también entre los demás que él significa. No he podido recordar más que esto. Ahora ve tú —el único que creo ha hablado cierto y seguro en este diálogo—si he resumido bien lo que he dicho.

Capítulo X

Si puede enseñarse algo sin signos.—Las cosas no se aprenden por medio de las palabras

444 31. *Ag.*—Así, pues, queda establecido que nada se enseña sin signos, y que debemos apreciar más el conocimiento mismo que los signos, por medio de los cuales conocemos; aunque no todo lo que se significa pueda ser mejor que sus signos.

Ad.—Así parece.

Ag.—¿Te acuerdas qué rodeos hemos dado para llegar a tan poca cosa? Porque desde que luchamos de palabra entre nosotros—y lo hemos hecho durante mucho tiempo—hemos procurado encontrar estas tres cosas: si no hay nada que pueda mostrarse sin signos; si hay algunos signos preferibles a lo que significan, y si el conocimiento de las cosas es mejor que los signos. Y la cuarta cosa—que deseara me la dieses a conocer brevemente—es si crees que las hemos encontrado, de tal modo que ya no te quepa duda.

Ad.—Yo ciertamente quisiera que, después de tantos rodeos y vueltas, hubiéramos llegado a una cosa cierta; mas no sé de qué manera me apremia tu pregunta y me aparta del asentimiento. Pues me parece que, de no tener algo que objetar, no me hubieras preguntado esto; y la misma complicación de las cosas me impide ver todo y responder seguro, pues temo

444 Boyer, *Sant'Agostino* p.225; Thonnard, o.c., p.482, Nota complem. 5: *Le platonisme, adversaire du scepticisme.*

se oculte entre tanto velo algo que mi inteligencia sea incapaz de elucidar.

Ag.—De buena gana escucho tu duda; ella me muestra que tu espíritu no es temerario, lo que es el mejor medio de conservar la paz. Pues lo más difícil es no perturbarse absolutamente cuando las convicciones, que manteníamos con satisfacción, se debilitan y como que son arrancadas de nuestras manos en el calor de la disputa. Por lo cual, así como es justo ceder ante las razones bien consideradas y examinadas, así también es peligroso tener lo desconocido por conocido. Porque hay el temor de que vengamos a caer en tal aversión o miedo de la razón, que no demos fe ni a la verdad más clara, puesto que muchas veces viene a tierra lo que presumíamos había de permanecer firmemente.

445 32. Mas, ¡ea!, examinemos ahora más desembarazadamente si tu duda tiene algún fundamento. Pregúntote: si alguno, ignorando la trampa de las aves, que se hace con cañas y liga, se encontrase con un cazador provisto de sus armas, mas no cazando, sino andando, viendo al cual apresurase el paso, y admirándose, como sucede, pensase y se preguntase qué quería aquel hombre adornado con sus armas, y el cazador, viéndole fijarse en sí, extendiese las cañas por ostentación, y, visto un pajarillo cerca, lo enredase en la caña, lo abatiese con el halcón y lo cogiese, ¿no enseñaría al que le miraba lo que deseaba saber, no con signo alguno, sino con la cosa misma?

Ad.—Témome que aquí haya lo que dije del que pregunta qué es pasear. Pues no veo que el cazador haya mostrado aquí el proceso todo de la caza.

Ag.—Fácil es librarte de este cuidado; pues añado que si el espectador fuese tan inteligente que, de lo visto, conociese todo lo demás del arte (de cazar), bastaría este ejemplo para demostrar que se puede instruir sin necesidad de signos a ciertos hombres en algunas cosas, aunque no en todas.

Ad.—También yo puedo creer que si mi hombre es muy inteligente, mostrado con pocos pasos el pasear, conocerá por completo qué es pasear.

Ag.—Yo te permito lo hagas, y no te opongo nada, antes bien te ayudo; pues ves que ambos concluimos lo mismo: que se pueden enseñar ciertas cosas sin el empleo de signos, y que es falso lo que poco antes nos parecía verdadero: que nada hay en absoluto que pueda mostrarse sin signos. Ahora ya,

445 Thonnard, o.c., p.93 nt.3.

después de éstas, acuden a la mente no una ni dos, sino mil cosas que, sin ningún signo, pueden mostrarse por sí mismas. ¿Cómo dudar?, te pregunto. Porque, sin hablar de los innumerables espectáculos que los hombres representan en todos los teatros sin signos, mas con la misma realidad, ¿acaso Dios y la naturaleza no exponen a nuestras miradas y muestran por sí mismos este sol y la luz que derrama y viste todas las cosas con su claridad, la luna y los demás astros, las tierras y los mares y todo lo que en gran número en ellos nace?

446 33. Lo que si consideras con más atención, no hallarás tal vez nada que se aprenda por sus signos. Cuando alguno me muestra un signo, si ignoro lo que significa, no me puede enseñar nada; mas si lo sé, ¿qué es lo que aprendo por el signo? La palabra no me muestra lo que significa, cuando leo: «Y sus cofias no fueron deterioradas» (Dan 3,94). Porque si este nombre representa ciertos adornos de la cabeza, ¿acaso, en oyéndole, he aprendido qué es cabeza o qué es adorno? Yo los había conocido antes, y no tuve conocimiento de ellos al ser nombrados por otros, sino al ser de mí vistos. Pues la primera vez que estas dos sílabas, *caput* (cabeza), hirieron mis oídos, ignoré tanto lo que significaban como al oír o leer por primera vez el nombre *cofias*. Mas como dijesen muchas veces cabeza, notando y advirtiendo cuando se decía, descubrí que éste era el nombre de una cosa que la vista me había hecho conocer perfectamente. Antes de este descubrimiento, la tal palabra era para mí solamente un sonido; supe que era un signo cuando descubrí de qué cosa era signo; esta cosa, como he dicho, no la había aprendido significándoseme, sino viéndola yo. Así, pues, mejor se aprende el signo una vez conocida la cosa que la cosa visto el signo.

447 34. Para que más claramente entiendas esto, supón que nosotros oímos ahora por vez primera la palabra cabeza, y que, ignorando si esta voz es solamente un sonido o si también significa algo, preguntamos qué es una cabeza (acuérdate de que no queremos conocer la cosa que se significa, sino su signo, el cual conocimiento no tenemos ciertamente mientras

446-448 Gilson, *Introduction...* p.92.
446 G. Rossi, *Las instancias agustinianas...* p.292; Boyer, *L'idée de vérité...* p.182; Trías Mercant, *Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje:* Augustinus 21 (1976) 70; Thonnard, o.c., p.483, Nota complem. 6: *Histoire des trois enfants dans la fournaise.*
447 Trías Mercant, *Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de Ramón Llull:* Augustinus 21 (1976) 78.79; G. Rossi, *Las instancias agustinianas...* p.292; Boyer *L'idée de vérité...* p.182; Trías Mercant, o.c., p.73.

ignoramos de qué es signo). Ahora bien, si a nuestra pregunta se responde señalando la cosa con el dedo, una vez vista aprendemos el signo que habíamos oído solamente, mas que no habíamos conocido. En el cual signo como haya dos cosas, el sonido y la significación, no percibimos el sonido por medio del signo, sino por el oído herido de él, y percibimos la significación después de ver la cosa significada. Porque la apuntación del dedo no puede significar otra cosa que aquello a que el dedo apunta, y apunta no al signo, sino al miembro que se llama cabeza. Por lo tanto, no puedo yo conocer por la apuntación las cosas que conocía ni el signo, al cual no apunta el dedo. Mas no me cuido mucho de la apuntación del dedo, porque más bien me parece signo de la demostración que de las cosas que se demuestran, como sucede con el adverbio que llamamos *he aquí;* pues con este adverbio solemos extender el dedo, no sea que un signo no vaya a ser bastante. Y principalmente me esfuerzo en persuadirte, lo que no sé si conseguiré, que no aprendemos nada por medio de los signos que se llaman *palabras;* porque, como ya he dicho, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, antes bien el conocimiento de la cosa nos enseña el valor de la palabra, es decir, la significación que entraña el sonido.

448 35. Y lo que de la cabeza he dicho, lo diré también de los adornos y de otras innumerables cosas, y conociendo éstas, no obstante, hasta ahora no conozco tales *cofias;* si alguno me las manifestase con el gesto o pintase, o mostrándome cualquier otro objeto semejante a ellas, no diré que no me las ha enseñado—lo que fácilmente obtendría si quisiera yo hablar un poco más—, sino que el conocimiento de los objetos colocados delante de mí no me viene de las palabras. Y si, estando yo mirándolas, me advirtiese, diciendo: «He aquí las *cofias*», aprenderé la cosa que ignoraba, no por las palabras que son dichas, sino por la visión del objeto que me ha hecho conocer y retener el valor de tal nombre. Pues no he dado fe a palabras de otros, sino a mis ojos, al aprender esa cosa; sin embargo, creí en esas palabras para atender, esto es, para indagar con la mirada qué tenía que ver.

448 Boyer, *L'idée de vérité...* p.182; Trías Mercant, o.c., p.72.

CAPÍTULO XI

Aprendemos no con el sonido externo de las palabras, sino con la enseñanza interna de la verdad

449 36. Hasta aquí han tenido valor las palabras. Las cuales—y les concedo mucho—nos incitan solamente a buscar los objetos, pero no los muestran para hacérnoslos conocer. Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer. Por lo tanto, con las palabras no aprendemos sino palabras, mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas. Porque si todo lo que no es signo no puede ser palabra, aunque haya oído una palabra, no sé, sin embargo, que es tal hasta saber qué significa. Por tanto, es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras, y oyendo las palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan. Razón es muy verdadera, y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; si lo segundo, ni siquiera recordamos, sino que somos así como invitados a buscar ese significado.

450 37. Y si dijeses que aquellos adornos de la cabeza, cuyo nombre solamente por el sonido conocemos, no podemos conocerlos sino después de vistos—ni su nombre plenamente sino después de conocerlos a ellos—; si añades: lo que sabemos de los tres niños: cómo vencieron al rey y las llamas con su fe y su piedad, qué alabanzas entonaron a Dios, qué honrosas deferencias merecieron aun de su enemigo, ¿lo hemos acaso aprendido de otro modo que por palabras? Responderé: todo lo que estaba significado en aquellas palabras lo conocíamos antes. Pues yo ya sabía qué son tres niños, qué un horno, qué el fuego, qué un rey, qué, finalmente, ser preservado del fuego, y todo lo restante que aquellas palabras significan. Tan desconocidos son para mí Ananías, Azarías y Misael como aquellas *cofias;* y estos nombres de nada me sirvieron ni pudieron servirme para conocerlos. Mas confieso que, más que saber, creo que todo lo que se lee en esa historia sucedió en aquel tiempo del mismo modo que está escrito; y los autores, a quienes damos fe, no ignoraron esta diferencia. Pues dice un profeta: «Si no creyereis, no entenderéis» (Is 7,9); no hubiera dicho esto, ciertamente, si hubiera juzgado que no cabía diferencia. Así, pues, creo todo lo que entiendo, mas no entiendo todo lo que creo. Y no por eso ignoro cuán útil es creer aun muchas cosas que no conozco; por ejemplo, la historia de los tres niños; por tanto, aunque no puedo conocer muchas cosas, sé cuánta utilidad puede sacarse de su creencia.

449 JOLIVET, *La doctrine augustinienne de l'illumination...* p.81.115; THONNARD, o.c., p.488, Nota complem. 8: *Le rôle du maître selon Saint Thomas.*
450 THONNARD, o.c., p.484, Nota complem. 7: *Foi et raison;* p.497, Nota complem. 15: *La philosophie augustinienne;* V. WARNACH, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus:* Augustinus magister p.440.441; N. INCARDONA, *Fondamenti teologici e limiti teoretici dell'atto di pensare in Sant'Agostino:* Augustinus magister p.472; LOPE CILLERUELO, *¿Qué es Dios?* p.293.

451 38. Ahora bien, comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseñada es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre, esto es, la inconmutable Virtud de Dios y su eterna Sabiduría; mas ella revélase a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad. Y si alguna vez se engaña, no es por achaque de la verdad consultada, como no es defecto de esta luz que está fuera el que los ojos del cuerpo tengan frecuentes ilusiones; consultamos a esta luz para que, en cuanto nosotros podemos verla, nos muestre las cosas visibles.

CAPÍTULO XII

Cristo es la verdad que nos enseña interiormente

452 39. Si nosotros consultamos la luz para juzgar de los colores, de lo restante que sentimos por medio del cuerpo, de los elementos de este mundo, de los cuerpos, de nues-

451 PEGUEROLES, o.c., p.39; JOLIVET, *La doctrine august. de l'illum.* p.78; BOYER, *L'idée de vérité...* p.184.247; ID., *Sant'Agostino* p.98; CAYRÉ, o.c., p.222; GILSON, *Introduction...* p.99; 452-459; T. MORETTI-CONSTANZI, *Ascesis y filosofia en San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 22s.
452-455 GILSON, *Introduction...* p.99; BOYER, *Sant'Agostino* p.97.

tros sentidos—de los cuales se sirve nuestra mente, como de intérpretes, para conocer la materia—, y si para juzgar de las cosas intelectuales consultamos, por medio de la razón, la verdad interior, ¿cómo puede decirse que aprendemos en las palabras algo más que el sonido que hiere los oídos? Pues todo lo que percibimos, lo percibimos o con los sentidos del cuerpo o con la mente: a lo primero damos el nombre de sensible; a lo segundo, de inteligible, o, para hablar según costumbre de nuestros autores, a aquello llamamos carnal, a esto espiritual. Respondemos sobre lo primero, al ser interrogados, si lo que sentimos está allí presente; como si se nos pregunta, al estar mirando la luna nueva, cuál es y dónde está. El que pregunta, si no la ve, cree a las palabras, y con frecuencia no cree; mas de ningún modo aprende si no es viendo lo que se dice; en lo cual aprende no por las palabras que sonaron, sino por las cosas y los sentidos. Pues las mismas palabras que sonaron al que no veía, suenan al que ve.

453 Mas cuando se nos pregunta no de lo que sentimos al presente, sino de aquello que alguna vez hemos sentido, expresamos no ya las cosas mismas, sino las imágenes impresas por ellas y grabadas en la memoria; en verdad no sé cómo a esto lo llamamos verdadero, puesto que vemos ser falso; a no ser porque narramos que lo hemos visto y sentido, no ya que lo vemos y sentimos. Así llevamos esas imágenes en lo interior de la memoria como documentos de las cosas antes sentidas, contemplando las cuales con recta intención en nuestra mente, no mentimos cuando hablamos; antes bien, son para nosotros documentos; pues el que escucha, si las sintió y presenció, mis palabras no le enseñan nada, sino que él reconoce la verdad por las imágenes que lleva consigo mismo; mas si no las ha sentido, ¿quién no verá que él, más que aprender, da fe a las palabras?

454 40. Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo digo porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve él interiormente y con ojos simples. Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño algo diciéndole verdad, pues aprende, y no por mis palabras, sino por las mismas

454 BOYER, *L'idée de vérité...* p.183; GILSON, *Introduction...* p.93.

cosas que Dios le muestra interiormente; por tanto, si se le preguntase sobre estas cosas, podría responder. Y ¿hay nada más absurdo que pensar que le enseño con mi locución, cuando podía, preguntado, exponer las mismas cosas antes de que yo hablase? Pues lo que sucede muchas veces, que interrogado niegue alguna cosa y se vea obligado con otras preguntas a confesarlo, es por la debilidad de su percepción, incapaz de consultar a aquella luz sobre todo el asunto; se le advierte que lo haga por partes cuando se le pregunta de estas partes de que consta aquel conjunto, al cual, considerado así, no podía ver. Adonde si es llevado por las palabras del que pregunta, es llevado no por palabras que enseñan, sino por palabras que indagan en relación con su aptitud para comprender la luz interior; como si yo te preguntase si no hay nada que pueda enseñarse con palabras—que es de lo que tratamos—, y a ti, no pudiendo verlo todo, te pareciese un absurdo a primera vista; así, pues, convino preguntar conforme a la aptitud de tus fuerzas para oír interiormente a aquel Maestro, para decir yo: ¿de dónde has aprendido lo que confiesas ser verdadero al hablar yo, y estás cierto de ello, y confirmas que lo conoces?

455 Responderás tal vez que yo te lo había enseñado. Entonces yo añadiré: ¿acaso, si te dijese que he visto volar a un hombre, estarías tan cierto de mis palabras como si oyeses que los hombres sabios son mejores que los necios? Dirás, ciertamente, que no, y responderás que no crees aquello o, aunque lo creas, lo ignoras; mas que esto lo sabes ciertamente. De aquí ya entenderás, sin duda, que por mis palabras no has aprendido nada, ni en aquello que ignorabas afirmándotelo yo ni en esto que sabías muy bien; puesto que afirmarías, si te preguntase de cada una de esas cosas, que desconocías la primera, y que la segunda te era conocida. Mas entonces reconocerían plenamente la verdad que habías negado, una vez que conocieses ser claras y ciertas las partes de que ella se compone. En cuanto a todas las cosas que decimos, o el oyente ignora si ellas son verdaderas, o no ignora que son falsas, o sabe que son verdaderas. En la primera hipótesis, cree, opina o duda; en la segunda, contradice y niega; en la tercera, confirma; por tanto, nunca aprende. Porque están convencidos de no haber aprendido nada por mis palabras el que

455 JOLIVET, *La doctrine august. de l'illumination...* p.82; BOYER, *L'idée de vérité...* p.183.

ignora la cosa después que he hablado, el que conoce que ha oído cosas falsas y el que, preguntado, pudiera decir lo mismo que se ha dicho.

CAPÍTULO XIII

La palabra no puede manifestar lo que nosotros tenemos en el espíritu

456 41. Por lo cual, en las cosas percibidas con la mente, inútilmente oye las palabras del que ve aquel que no puede verlas; a no ser porque es útil creer, mientras se ignoran, tales cosas. Mas todo el que puede ver, interiormente es discípulo de la verdad; fuera, juez del que habla, o más bien de su lenguaje. Porque muchas veces sabe lo que se ha dicho, aun ignorándolo el que lo ha dicho; como si alguno, partidario de los epicúreos, y que piensa que el alma es mortal, reproduce los argumentos expuestos por los sabios en favor de su inmortalidad en presencia de un hombre capaz de penetrar lo espiritual; el oyente juzgará que el epicúreo dice verdad, mas el epicúreo ignora si es verdad lo que dice, antes bien lo creerá muy falso. ¿Hemos de pensar, por tanto, que enseña lo que ignora? Y usa de las mismas palabras que podría usar sabiéndolo.

457 42. Así, pues, las palabras no tienen ya ni el valor de manifestar el pensamiento del que habla, pues es incierto si él sabe lo que dice. Añade los que mienten y engañan, los cuales—es fácil que lo entiendas—no sólo no abren su alma con las palabras, sino que hasta la encubren. Pues de ninguna manera dudo que los hombres veraces se esfuerzan y de algún modo hacen profesión de descubrir sus sentimientos por medio de la palabra, lo que conseguirían con aplauso de todos si no fuera permitido a los mentirosos el hablar. Frecuentemente hemos experimentado, tanto en nosotros como en otros, que no se emiten palabras correspondientes a las cosas que se piensan; lo cual veo que puede ser de dos modos: o cuando los labios del que piensa otras cosas pronuncian palabras aprendidas de memoria y muchas veces olvidadas—esto nos sucede con frecuencia cuando cantamos un himno—, o cuando, sin

456-459 BOYER, *L'idée de vérité*... p.183; J. A. MOURANT, *Augustine on immortality* (Villauva [Pa] 1969); GILSON, *Introduction*... p.89.90; JOLIVET, *La doctrine august. de l'illum.* p.81.

457 GILSON, *Introduction*... p.90 nt.1.

quererlo nosotros, brotan por error de la lengua unas palabras por otras, pues tampoco aquí las palabras se oyen como signos de las cosas que tenemos en el ánimo. Porque los que mienten piensan ciertamente en las cosas que hablan, de tal manera que, aunque ignoremos si dicen verdad, sabemos que tienen en el ánimo lo que dicen, a no ser que les suceda una de las dos cosas que he dicho. Y si alguno—entre tanto—porfía que suceden, y que cuando sucede una de ellas se percibe, aunque muchas veces está oculta, y que muchas veces me ha inducido a error oyéndole, no le contradigo.

458 43. Y aquí sucede otro modo, muy común, por cierto, y origen de muchas disputas y disensiones: cuando el que habla significa ciertamente lo que piensa, pero solamente —muchas veces—a él mismo y a algunos otros; mas no lo significa a aquel a quien habla y a algunos otros. Así, pues, diga alguno, oyéndole nosotros, que ciertos animales superan en *virtud* al hombre; al momento no lo podemos sufrir, y con gran brío refutamos tan falsa y perniciosa afirmación; y tal vez él llame *virtud* a las fuerzas físicas, y enuncie con este nombre lo que ha pensado, y no mienta, ni se equivoque en realidad, ni, dando vueltas a otra cosa en la mente, haya ocultado las palabras grabadas en la memoria, ni suene por equivocación de la lengua otra cosa que la que pensaba; sino que llama con distinto nombre que nosotros a la cosa que piensa, sobre la cual nosotros asentiríamos si pudiésemos ver su pensamiento, el cual no nos ha podido mostrar aún con las palabras dichas y las explicaciones dadas. Dicen que la definición puede remediar este error, de tal manera que si en esta cuestión definiese qué es *virtud*, aclararía, dicen, que la discusión no es sobre la cosa, sino sobre la palabra; para conceder que esto es así, ¿puede encontrarse acaso un buen definidor? Y, sin embargo, se ha discutido mucho sobre la ciencia de definir, que ni es oportuno tratar ahora ni siempre yo lo apruebo.

459 44. Dejo pasar el que no oímos bien muchas cosas y discutimos sobre ellas larga y acaloradamente como si las hubiésemos oído. Así, cuando poco ha expresaba yo la palabra misericordiosa en lengua púnica, tú decías haber aprendido que ella significaba piedad; mas yo, contradiciéndote, aseguraba habérsete olvidado lo que habías aprendido, pues me había pa-

458 TRÍAS MERCANT, *Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de Ramón Llull:* Augustinus 21 (1976) 72; GILSON, *Introduction*... p.90.

459 TRÍAS MERCANT, o.c., p.73; GILSON, *Introduction*... p.91.

recido que no habías dicho piedad, sino fe, estando como estabas tan junto a mí, y no engañando al oído estas dos palabras por la semejanza del sonido. Sin embargo, pensé por mucho tiempo que ignorabas lo que te habían dicho, ignorando yo lo que dijiste tú; pues, de haberte oído bien, de ninguna manera me pareciera absurdo que un vocablo púnico significara a la vez piedad y misericordia. Esto sucede muchas veces; mas, como he dicho, démoslo de mano, para que no parezca que calumnio la negligencia del que oye o la sordera de los hombres. Más angustia, lo he dicho más arriba, el no poder conocer los pensamientos de los que hablan, entendiendo clarísimamente sus palabras, y cuando hablan nuestra misma lengua (la latina en este caso).

Capítulo XIV

Cristo enseña dentro; fuera el hombre advierte con palabras

460 45. Mas he aquí que ya admito y concedo que, cuando haya recibido en el oído las palabras aquel a quien son conocidas, puede saber que el que habla ha pensado en las cosas que las palabras significan. ¿Acaso por esto aprende si ha dicho verdad, que es lo que ahora buscamos?

¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y retengan sus pensamientos, y no las disciplinas que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Mas una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos consideran consigo mismos si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior. Entonces es cuando aprenden; y cuando han reconocido interiormente la verdad de la lección, alaban a sus maestros, ignorando que elogian a hombres doctrinados más bien que a doctores, si, con todo, ellos mismos saben lo que dicen. Mas se engañan los hombres en llamar maestros a los que no lo son, porque la mayoría de las veces no media ningún intervalo entre el tiempo de la locución y el tiempo del conocimiento; y porque, advertidos por la palabra del profesor, aprenden pronto interiormente, piensan haber sido instruidos por la palabra exterior del que enseña.

460 Boyer, *L'idée de vérité*... p.183.184; Gilson, *Introduction*... p.91.

461 46. Mas en otro tiempo discutiremos, si Dios lo permitiere, de toda la utilidad de las palabras, que, bien considerada, no es pequeña. Pues hoy te he advertido de no darles más importancia de la que conviene, para que no sólo creamos, sino que comencemos a entender cuán verdaderamente está escrito por la autoridad divina que no llamemos maestro nuestro a nadie en la tierra, puesto que el solo Maestro de todos está en los cielos. Mas qué haya en los cielos, lo enseñará aquel que por medio de los hombres y de sus signos nos advierte exteriormente, a fin de que, vueltos a El interiormente, seamos instruidos. Amarle y conocerle constituye la vida bienaventurada, que todos predican buscar; mas pocos son los que se alegran de haberla verdaderamente encontrado. Y ahora quiero que me digas tu parecer sobre todo esto que he dicho. Porque si conoces que es verdad lo que he dicho, preguntado sobre cada uno de los juicios, hubieras dicho que lo sabías; ves, pues, de quién has aprendido esto, y no ciertamente de mí, pues que, si te preguntase, responderías a todo. Si, al contrario, no conoces que es verdad, no te hemos enseñado ni El ni yo; yo, porque nunca puedo enseñar; El, porque tú no puedes aprender todavía.

462 *Ad.*—Yo he aprendido con tu discurso que las palabras no hacen otra cosa que incitar al hombre a que aprenda; que, sea cualquiera el pensamiento del que habla, su palabra no nos muestra más que poca cosa; que, si es verdad lo que se dice, sólo lo puede enseñar aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que El habita dentro de nosotros; a quien ya, con su ayuda, tanto más ardientemente amaré cuanto más aproveche en el estudio. Sin embargo, quedo muy agradecido a tu discurso, del cual te has servido sin interrupción, principalmente porque ha previsto y refutado todas las objeciones que tenía dispuestas para contradecirte; y porque no has dejado nada de lo que me hacía dudar; de lo que no me respondería así aquel oráculo secreto, según tus palabras afirmaban *.

DE LA VERDADERA RELIGION

Edición citada: *Obras de San Agustín*, en edición bilingüe, IV, Obras apologéticas: ... *De la verdadera religión*..., versión, introducción y notas por V. Capánaga, O.R.S.A. (BAC, Madrid 1948).

461 Cayré, o.c., p.119; Jolivet, *La doctrine august. de l'illumination* p.83.
462 Cayré, o.c., p.119.
* Fin del diálogo.

BIBLIOGR. GEN.: CAPÁNAGA, o.c., p.3-67; 210-231; J. PEGON, S. J., *Oeuvres de Saint Augustin,* VIII, première série: Opuscules, VIII, La foi chrétienne. *De vera religione,* introductions, trad. et notes (Biblioth. august.) (Paris 1951); introd. p.11-21 (Bibliogr. p.20-21); D. BASSI, «*De magistro*», *et* «*De vera religione*». Studio, testo, traduz. (Firenze 1930); S. COLOMBO, *Sant'Agostino. Della vera religione.* Estratti tradotti e collegati, introduz. e note (Torino, coll. Letture di Filosofia, vol.XVIII); P. A. NENO, *Della vera religione,* traduz. e prefaz. (Firenze 1931); A. GUZZO, *Augustinus del «Contra Academicos» al »De vera religione»* (Firenze 1925); H. DORRIES, *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustinus «De vera religione»:* Zeitsch. für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren (1924) p.64-102.

CAPÍTULO XI

Origen de la vida y de la muerte

463 21. Ningún ser vivo hay que no venga de Dios, porque El es, ciertamente, la suma vida, la fuente de la vida; ningún ser vivo, en cuanto tal, es malo, sino en cuanto tiende a la muerte; y la muerte de la vida es la perversión o nequicia, que recibe su nombre de que nada es; con razón los hombres muy malvados son nombres de nada. La vida, pues, desviándose, por una defección voluntaria, del que la creó, de cuyo ser disfrutaba, y queriendo, contra la ley divina, gozar de los cuerpos, a los cuales Dios la antepuso, tiende a la nada; tal es la maldad o la corrupción; no porque el cuerpo sea nada, pues también él tiene su cohesión de partes, sin la cual no puede existir. Luego también es autor del cuerpo el que es fundamento de toda unión. Todo cuerpo posee como cierto reposo de forma, sin el cual no existiría. Luego el Creador de los cuerpos es el principio de toda armonía y forma increada y la más bella de todas. Los cuerpos poseen igualmente su forma o especie, sin la cual no serían lo que son. Si, pues, se indaga quién los hizo, búsquese al que es hermosísimo entre todos, pues toda hermosura se deriva de El. Y ¿quién es éste, sino el Dios único, la verdad única, la salud de todas las cosas, la primera y soberana esencia, de que procede todo lo que es en cuanto tiene ser, porque todo lo que es, como tal, es bueno?

463-482 CAPÁNAGA, o.c., Introducción p.3-67; CAYRÉ, o.c., p.127-133; PEGON, o.c., Introducción p.11-24.

463 PEGON, o.c., p.491, Nota complem. 8: *Péché et destinée;* CAPÁNAGA, *El hombre abismo...* p.238; KOWALCZYK, *La métaphysique du bien selon l'acception de Saint Augustin:* Est. Agust. 8 (1973) 41-42; PEGON, o.c., p.486, Nota complem. 5: *Species, forma.*

464 22. Luego de Dios no procede la muerte. *Dios no hizo la muerte ni se complace en la destrucción de los vivos;* por ser suma esencia, da el ser a todo lo que es, de donde recibe el nombre de esencia. Mas la muerte precipita en el no ser a todo lo que muere, en cuanto muere. Pues si las cosas mortales o corruptibles enteramente perdieran su ser, llegarían a ser nada; pero en tanto mueren en cuanto se menoscaba su ser; o dicho más brevemente, tanto más mueren cuanto menos son. Es así que todo cuerpo es menos que una vida cualquiera, pues a poquita forma que le quede dura en el ser por la vida, sea la que gobierna a todo ser animado, sea la que dirige la naturaleza del universo. Luego el cuerpo está más sujeto a la muerte y, por tanto, más próximo a la nada. Por lo cual, el ser vivo que por el goce corporal abandona a Dios, tiende a la nada, y ésta es la malicia o nequicia.

CAPÍTULO XVIII

Defectibilidad de las creaturas

465 35. Pero me objetas: ¿Por qué desfallecen? Porque son mudables. ¿Por qué son mudables? Porque no poseen el ser perfecto. ¿Por qué no poseen la suma perfección del ser? Por ser inferiores al que las crió. ¿Quién las crió? El Ser absolutamente perfecto. ¿Quién es El? Dios, inmutable Trinidad, pues con infinita sabiduría las hizo y con suma benignidad las conserva. ¿Para qué las hizo? Para que fuesen. Todo ser, en cualquier grado que se halle, es bueno, porque el sumo Bien es el sumo Ser. ¿De qué las hizo? De la nada. Pues todo lo que es ha de tener necesariamente cierta forma o especie, por insignificante que sea, y aun siendo minúsculo bien, siempre será bien y procederá de Dios. Mas por ser la suma forma sumo bien, también la más pequeña forma será mínimo bien. Es así que todo bien es Dios o procede de El. Luego aun la mínima forma viene de Dios. Lo que se afirma de la especie puede extenderse igualmente a la forma, pues con razón en las

464 BOYER, *L'idée de vérité...* p.243; GILSON, *Introduction...* p.247 nt.3; KOWALCZYK, *La conception de l'homme chez Saint Augustin:* Giorn. di met. 27 (1972) 201.

465 PEGUEROLES, o.c., p.71; GILSON, *Introduction...* p.74.259; BOYER, *L'idée de vérité...* p.135; MORÁN, *Síntesis del pensamiento agustiniano:* Augustinus 5 (1960) 237; KOWALCZYK, *La idea de Dios en el pensamiento agustiniano:* Augustinus 20 (1975) 347; ID., *La métaphysique du bien...:* Est. agust. 8 (1973) 34.40.48.

alabanzas especiosísimo equivale a hermosísimo. Hizo, pues, Dios todas las cosas de lo que carece de especie y forma, y eso es la nada. Pues lo que, en parangón con lo perfecto, se llama informe, si tiene alguna forma, aunque tenue e incipiente, no es todavía la nada, y por esta causa, en cuanto es, también procede de Dios.

466 36. Por lo cual, si bien el mundo fue formado de alguna materia informe, ésta fue sacada totalmente de la nada. Pues lo que no está formado aún y, sin embargo, de algún modo se ha incoado su formación, es susceptible de forma por beneficio del Creador. Porque es un bien el estar ya formado, y algún relieve de bien la misma capacidad de forma; luego el mismo autor de los bienes, dador de toda forma, es el fundamento de la posibilidad de su forma. Y así, todo lo que es, en cuanto es, y todo lo que no es, en cuanto puede ser, tiene de Dios su forma o su posibilidad. O dicho de otro modo: todo lo formado, en cuanto está formado, y todo lo que no está formado, en cuanto es formable, halla su fundamento en Dios. Y ninguna cosa puede lograr la integridad de su naturaleza si a su modo no es sana. Luego la sanidad viene del autor de todo bien. Es así que Dios es principio de todo bien; luego lo es igualmente de toda sanidad.

Capítulo XIX

Son bienes, pero limitados, los que pueden corromperse

467 37. Así, pues, los que tienen los ojos de la mente abiertos, y no turbios o cegados con el pernicioso afán de la victoria, fácilmente ven que todas las cosas que se vician y mueren son buenas, aun cuando el vicio y la muerte sean malos. Pues éstos no causarían daño alguno si no privasen de algún elemento sano: el vicio no sería tal si no dañase. Si, pues, el vicio perjudica a la salud, que sin disputa de nadie es buena, son igualmente buenas las cosas que el vicio destruye; mas sólo se vician las cosas dañadas por el vicio; luego son buenas todas las cosas viciadas. Y se vician porque son bienes limitados. Luego por ser bienes proceden de Dios; por ser limitados, no son lo mismo que Dios. Este es, pues, el único bien que no puede malearse. Los demás proceden de El

466 T. Manferdin, *Pluralidad según San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 150; Pegon, o.c., p.486, Nota complem. 5: *Species, forma.*

y pueden corromperse por sí mismos, pues por sí mismos nada son; y por El en parte no se vician, en parte los viciados recobran la sanidad.

Capítulo XXIII

Veracidad del testimonio de los sentidos. Origen del error

468 61. Si los cuerpos tenuemente reflejan la unidad, no hemos de darles crédito por causa de su mentira; no recaigamos en la vanidad de los que devanean, sino indaguemos más bien—ya que falazmente parecen querer ostentar a los ojos carnales lo que es objeto de una contemplación intelectual—si engañan por la semejanza que simulan de ella o por no alcanzarla. Pues, si la alcanzasen, lograrían ser lo que imitan. Y en este caso serían completamente semejantes, y, por lo mismo, idénticos por naturaleza. Ofrecerían, pues, no un remedo disímil, sino una perfecta identidad. Y, sin embargo, no mienten a los que observan este hecho con sagacidad, porque miente el que quiere parecer lo que no es; y si contra su voluntad lo toman por lo que no es, da lugar a engaño, pero no miente. Porque esta diferencia hay entre en que miente y el que engaña: el primero tiene voluntad de engañar, aunque no lo consiga; lo segundo no puede ser sin producir engaño. Luego la hermosura de los cuerpos no miente, pues carece de voluntad, ni tampoco engaña cuando no se la estima más de lo que es.

469 62. Pero ni aun los mismos ojos engañan, pues sólo pueden transmitir al ánimo la impresión que reciben. Y si tanto ellos como los demás sentidos nos informan de sus propias afecciones, no sé qué más podemos exigirles. Suprime, pues, a los que devanean, y no habrá vanidad. Si alguien cree que en el agua el remo se quiebra y al sacarlo de allí vuelve a su integridad, no tiene un mensajero malo, sino un mal juez. Pues aquel órgano tuvo la afección sensible, que debió recibir de un fenómeno verificado dentro del agua, porque, siendo diversos elementos el aire y el agua, es muy puesto en razón que se sienta de un modo dentro del agua y otro en el aire. Por lo cual, el ojo informa bien, pues fue creado para ver; el ánimo

468 Cayré, o.c., p.130; G. Rossi, *Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica:* August. 21 (1976) 290.

469 Cayré, o.c., p.130; Romeyer, *Trois problèmes...* p.222 nt.1; Boyer, *L'idée de vérité...* p.173; Jolivet, *La doctrine augustin. de l'illumination* p.99.100.

obra mal, pues para contemplar la soberana hermosura está hecha la mente, no el ojo. Y él quiere dirigir la mente a los cuerpos y los ojos a Dios, pretendiendo entender las cosas carnales y ver las espirituales, lo cual es imposible.

Capítulo XXXIV

El juicio sobre los fantasmas

470 63. Se ha de corregir este defecto, pues quien no ordena los valores superiores e inferiores, poniendo a cada cosa en su lugar, no será apto para el reino de los cielos. No busquemos, pues, lo sumo en las cosas de abajo, ni pongamos el corazón en éstas, no seamos juntamente condenados con ellas; es decir, reconozcamos el mérito propio de la hermosura inferior, no sea que, por buscar lo primera entre lo último, seamos puestos por los primeros entre los últimos. Lo cual no va en daño de las cosas ínfimas y sí en gravísimo perjuicio nuestro. Ni tampoco por eso el gobierno de la divina Providencia desmerece o sufre desdoro, porque a los injustos los trata justamente, y a los deformes, con el decoro que pide el orden. Y si a nosotros nos embauca la hermosura material, por la unidad que ostenta, sin lograrla plenamente, entendamos, si podemos, que nuestra ilusión procede no del ser, sino del no ser de ellas. Pues todo cuerpo es verdadero cuerpo, pero falsa unidad, por no ser perfectamente uno ni acabada ecuación de la unidad; y, no obstante, ni el cuerpo mismo existiría sin ser uno de algún modo. Y, en verdad, lo que de algún modo es uno no podría serlo sin participar lo que tiene de la perfecta unidad.

471 64. ¡Oh almas obstinadas! Dadme a quien se eleve a la contemplación de estas verdades sin ninguna imaginación carnal. Dadme a quien vea que sólo el Uno perfecto es principio de todo lo que tiene de unidad, ora realice este concepto, ora no. Dadme a un verdadero contemplador de estas verdades, no a un gárrulo discutidor o presuntuoso conocedor de las mismas. Dadme a quien resista a la corriente de las impresiones sensibles y embalsame las llagas que ellas han hecho en el alma; a quien no arrastren las costumbres humanas y la ambición de las alabanzas volanderas; a quien llore sus culpas

470-472 Boyer, *L'idée de vérité*... p.175.176; Cayré, o.c., p.130.
471 Capánaga, o.c., p.220 nt.38.39; Cayré, o.c., p.130.

en el lecho y se consagre a reformar su espíritu, sin apego a la vanidad externa ni ir en pos de las ilusiones. Dadme a uno que discurra de este modo: Si no hay más que una Roma, fundada, según la fama, junto al Tíber, por no sé qué Rómulo, luego falsa es esta que llevo yo pintada en mi imaginación: no es la misma ni estoy yo allí presente, pues sabría lo que allí acaece ahora. Si no hay más que un sol, es falso el que finjo con mi pensamiento; pues aquél realiza su carrera por determinados espacios y tiempos; en cambio, a éste yo lo pongo donde quiero y cuando quiero. Si uno es aquel amigo mío, falso es el que llevo retratado dentro de mí, pues aquél no sé dónde anda, a éste le pongo donde me place. Yo mismo, ciertamente, soy uno, y en este lugar siento que está mi cuerpo; y, sin embargo, con la fuerza de mi imaginación, voy adonde quiero y hablo con quien me agrada. Falsas son estas cosas, y nadie entiende lo falso.

472 Propiamente, pues, no es operación de entender el entregarse a este juego de la fantasía y asentir a él, porque la verdad es objeto propio de la inteligencia. ¿Son tal vez éstos los que se llaman fantasmas? ¿Cómo, pues, mi alma se ha poblado de ilusiones? ¿Dónde está la verdad, que se abraza con la mente? Al que discurre de este modo ya se le puede decir: Aquella es luz verdadera que te muestra la falsedad de tales fantasmas. Por ella vislumbras la unidad, cuyos reflejos adviertes en todas las demás cosas, y, sin embargo, sabes que ningún ser contingente puede ser lo que ella es.

Capítulo XXXIX

Por la pista de los vicios, a la primera hermosura

473 72. ¿Qué hay, pues, que no pueda servir al alma de recordatorio de la primera Hermosura abandonada, cuando sus mismos vicios le aguijan a ello? Porque la sabiduría de Dios se extiende de este modo de uno a otro confín, y por ella

472 Capánaga, o.c., p.220 nt.38; Boyer, *L'idée de vérité*... p.58 nt.1.
473-474 Díaz de Tuesta, *El programa vital de San Agustín:* Est. agust. (1970) p.625; Moretti-Constanzi, *Ascesis y filosofía en San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 27; Lope Cilleruelo, *La prueba agustiniana*... p.249.251s.; Id., *¿Qué es Dios?* p.278; Boyer, *L'idée de vérité*... p.244.249; Capánaga, o.c., p.221 nt.45; Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* I p.87; Gilson, *Introduction*... p.21; Pegueroles, o.c., p.37; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano* p.254; Jolivet, *La doctrine august. de l'illumin.* p.75; Capánaga, *El hombre-abismo*... p.246.

el supremo Artífice coordinó todas sus obras para un fin de hermosura. Así, aquella bondad no envidia a ninguna hermosura, desde la más alta hasta la más ínfima, pues sólo de ella puede proceder, de suerte que nadie es arrojado de la verdad, que no sea acogido por alguna efigie de la misma. Indaga qué es lo que en el placer corporal cautiva: nada hallarás fuera de la conveniencia; pues si lo que contraría engendra dolor, lo congruente produce deleite.

474 Reconoce, pues, cuál es la suprema congruencia. No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja, sino con subidísimo deleite espiritual.

475 73. Y si te pasa de vuelo lo que digo y dudas de su verdad, mira, a lo menos, si estás cierto de tu duda acerca de estas cosas; y en caso afirmativo, indaga el origen de dicha certeza; no se te ofrecerá allí de ningún modo a los ojos la luz de este sol material, sino aquella que alumbra a todo hombre que viene a este mundo. No es visible a los ojos materiales ni admite representación fantástica por medio de imágenes, acuñadas por los sentidos en el alma. La perciben aquellos ojos con que se dice a los fantasmas: no sois vosotros lo que yo busco ni aquello con que os ordeno, rechazando las deformidades que me presentáis y aprobando lo hermoso; es más bella aquella luz interior con que discrimino cada cosa; para ella, pues, va mi preferencia, y la antepongo no sólo a vosotros, sino también a los cuerpos de donde os he tomado.

Después, la misma regla que ves, concíbela de este modo: todo el que conoce su duda, conoce con certeza la verdad,

475 N. INCARDONA, *Fondamenti teologici e limiti teoretici dell'atto di pensare:* August. magister, p.467.

y de esta verdad que entiende, posee la certidumbre; luego cierto está de la verdad. Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad en que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad. Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad. Donde se ven estas verdades, allí fulgura la luz, inmune de toda extensión local y temporal y de todo fantasma del mismo género. ¿Acaso ellas pueden no ser lo que son, aun cuando fenezca todo raciocinador o se vaya en pos de los deseos bajos y carnales? Tales verdades no son producto del raciocinio, sino hallazgo suyo. Luego antes de ser halladas permanecen en sí mismas, y cuando se descubren, nos renuevan.

CAPÍTULO XL

De la hermosura sensible y sus deleites y del castigo de los pecadores

476 ... 76. Así, todos quedan ordenados, según sus oficios y fines, para la hermosura del universo, de suerte que los detalles que nos displacen en la parte, confrontándolos con el conjunto, nos deleitan muchísimo; pues tampoco, al contemplar un edificio, debemos contentarnos con mirar un solo ángulo, ni en el hombre hermoso sólo los cabellos, ni en el buen orador sólo el movimiento de los dedos, ni en el curso lunar una fase de pocos días. Si queremos juzgar con rectitud todas estas cosas que son ínfimas, porque de las partes imperfectas resulta la perfección del todo, ora se atienda a su hermosura en reposo, ora en movimiento, han de considerarse en relación con la totalidad. Pues nuestro juicio verdadero, ya verse acerca de la parte, ya del todo, es bello, porque se sobrepone al universo entero, sin adherirnos a alguna de sus partes, al juzgar. En cambio, nuestro error, estacionándose en alguna de sus partes, es deforme por sí mismo. Pero así como el color negro en la pintura, combinado en el conjunto del cuadro, resulta hermoso, igualmente todo este combate lo ordena decorosamente la inmutable Providencia, galardonando diversamente, según sus méritos, a los vencidos, a los combatientes, a los victoriosos, a los espectadores, a los pacíficos y contempladores del único Dios; y en todas estas cosas, el mal únicamente es el

476 CAPÁNAGA, o.c., p.222 nt.47; JOLIVET, *Le problème du mal...* p.28; KOWALCZYK, *La idea de Dios en el pensamiento agustiniano:* Augustinus 20 (1975) 348-351.

pecado y el castigo del mismo, o sea, el defecto voluntario de la soberana esencia y el penar forzoso en las ultimidades del mundo: lo cual, expresado en otros términos, se reduce a la libertad de la justicia y servidumbre bajo el pecado.

CAPÍTULO XLI

La hermosura en el castigo del pecado

477 ... 78. Ciertamente nadie nos engañe. Todo lo que se vitupera con razón, se menosprecia comparándolo con algo mejor. Ahora bien, toda naturaleza, aunque extrema, aunque ínfima, comparada con la nada, justamente se alaba. Y nadie está bien cuando puede estar mejor. Luego, si nosotros podemos hallarnos bien con la misma verdad, nos encontramos mal con los vestigios de ella; mucho peor con la extremidad del vestigio cuando nos adherimos a los deleites carnales. Superemos, pues, los regalos o molestias de este deseo; si somos varones, sometamos a esta mujer. Bajo nuestra dirección, ella se hará mejor y no se llamará concupiscencia, sino templanza. Pues, cuando ella lleva las riendas y nosotros la seguimos, recibe el nombre de codicia y liviandad, y nosotros merecemos el calificativo de temerarios y necios.

Sigamos a Cristo, Cabeza nuestra, para que a nosotros nos siga aquella de que somos cabeza. Este mandato puede extenderse a las mujeres, con derecho fraterno, no marital; por ese derecho no hay varón y mujer en Cristo. Porque ellas tienen también algo viril, con que pueden superar las delicias femeninas, para seguir a Cristo y dominar la concupiscencia. Esto se ha manifestado ya, por dispensación del pueblo cristiano, en muchas viudas y vírgenes de Dios, en muchas casadas también, que guardan fraternalmente los derechos conyugales. Porque si por aquella porción que nos manda tener sujeta el Señor, exhortándonos y ayudándonos para que recobremos nuestra soberanía; si de esta porción, digo, se deja dominar por negligencia e impiedad del varón, es decir, de la mente y razón, el hombre será torpe y desgraciado, mereciendo en esta vida ya, y consiguiendo en la otra, el lugar al que justamente le destinare y ordenare aquel soberano Rector y Dueño. Así no se permite que la universidad de las criaturas sea mancillada con ninguna deformidad.

CAPÍTULO XLV

478 83. Por lo cual, aun de este deleite corporal nos viene también aviso para que lo menospreciemos, no porque sea un mal la naturaleza del cuerpo, sino porque se revuelve torpemente en el amor del bien ínfimo, habiéndole sido otorgada la facultad de unirse y gozar de las cosas más elevadas. Cuando el auriga es arrastrado y recibe el castigo de su temeridad, culpa a lo que ha recibido para su uso; pero implore la ayuda que necesita, muestre su imperio el Señor de las cosas, resístase a los caballos, que ya ofrecen otro espectáculo con su caída, y, si no se les ocurre, lo darán de su muerte; vuélvase a su asiento, tome posesión del vehículo y del derecho de las riendas y dirija con más precaución a las bestias obedientes y amansadas: entonces verá cuán bien construido está el coche y cuán bien tratada toda aquella unión, que era su ruina y lo molestaba por haber perdido el curso moderado y conveniente; porque también a este cuerpo enflaqueció la codicia del alma, por abusar en el paraíso, tomando la fruta prohibida contra la prescripción del médico, en que se contiene la salud.

479 84. Luego, pues, si en esta flaqueza de la carne corruptible, donde no es posible la vida dichosa, no falta un aviso para la felicidad, por causa de la hermosura que reina de lo alto a lo bajo, ¿cuánto más en el apetito de la nobleza y excelencia y en toda soberbia y vana pompa del siglo? Pues ¿qué busca el hombre con dicha pasión sino ser el único a quien, si es posible, le estén sujetas todas las cosas, con una perversa imitación de la omnipotencia de Dios? Si le imitara a El, obedeciendo y cumpliendo sus preceptos, con su favor dominaría a todas las demás cosas, ni llegaría a la vergüenza, como es la de temer a una bestezuela, el que aspira a mandar a los hombres. Luego tiene la soberbia cierto apetito de unidad y de omnipotencia, pero en la soberanía de las cosas temporales, que pasan todas como sombra.

480 85. Queremos ser invencibles, y es muy razonable; prerrogativa es ésta que conviene a nuestra naturaleza, después de Dios, por haber sido hecha a su imagen; pero era necesario

478 CAPÁNAGA, o.c., p.223 nt.52; BOYER, *L'idée de vérité...* p.245; PEGON, o.c., p.141 nt.1.

479 BOYER, *L'idée de vérité...* p.124; PEGON, o.c., p.491, Nota complem. 8: *Péché et destinée.*

observar sus mandamientos, pues, guardándolos, nadie nos vencería. Mas ahora, mientras aquella misma mujer a cuyas palabras consentimos torpemente es humillada con los dolores del parto, nosotros trabajamos en la tierra, y con gran vergüenza somos vencidos de todas las cosas que nos pueden afectar y perturbar. Así, nos molesta que nos venzan los hombres y nosotros no queremos vencer nuestra ira. ¿Hay mayor ignominia que ésta? Confesamos que todo hombre es como nosotros y que, aunque tiene vicios, no es un vicio él mismo. ¿Cuánto más honrosamente, pues, nos sujeta un hombre que un vicio? ¿Quién dudará que es muy torpe vicio la envidia, por la que forzosamente ha de ser atormentado y tiranizado quien no quiere ser vencido en las cosas temporales? Más vale, pues, que nos domine el hombre que la envidia o cualquier otro vicio.

DE LA UTILIDAD DE CREER

Edición citada: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, IV, Obras apologéticas... *De la utilidad de creer,* versión e introducción de un P. Agustino (BAC, Madrid 1948).

Bibliogr. gen.: J. Pegon, *Oeuvres de Saint Augustin,* VIII, première série: Opuscules, VIII, La foi chrétienne: *De vera religione, De utilitate credendi,* introd., trad. et notes (Bibliothèque augustinienne) (Paris 1951); introd. p.195-206 (Bibliogr., p.204-206); M. N. Cassaca, *Sant'Agostino. Dell'utilità del credere,* 2.ª ed. (Firenze 1930); D. Bassi, *De utilitate credendi,* testo e traduz. (Torino 1936); P. Batiffol, *Autour du «De utilitate credendi»:* Rev. biblique (1917) p.9-53; De Castro, *El método apologético agustiniano en el libro «De utilitate credendi»:* Religión y Cultura 16 (1931) 112-119.

Capítulo V

Tres clases diferentes de escritos

481 11. Siendo esto así, paso a exponerte otras tres suertes diferentes de escritos. Puede darse el caso de que el libro que alguien ha compuesto sea un buen libro, pero que el lector no llegue a captar lo bueno que allí se encierra; o que comprenda el bien que es el libro, o que con la lectura se logren mayores bienes de los pretendidos e incluso en contra de lo que pretendía el autor. La primera clase de escritos no

481-485 Batiffol, *Autour du «De utilitate credendi:* Rev. biblique 14 (1917) 9-53; X. X., *De la utilidad de creer,* Introducción (BAC, Madrid 1948) p.821-826.

la censuro; de la tercera no me cuido: no hay que censurar al autor que sin culpa suya es interpretado mal, ni hay por qué sentir contrariedad de que en algún escrito vea el lector verdades que pasaron inadvertidas para el autor, porque de ello no se siguen perjuicios—ésa es mi opinión—para los que lo leen. Hay, pues, una clase de escritos excelentes y libres completamente de todo mal, a saber: aquellos que son buenos en sí y los lectores los toman siempre en este buen sentido.

482 Sin embargo, también hay aquí dos dimensiones, porque la exclusión del error no es completa; y así sucede a veces que, si el autor ha tenido en la composición del libro buenos sentimientos, buenos son también los del lector, pero diferentes de los de aquél: a veces mejores, no tan elevados otras, aunque siempre buenos. Cuando nuestros pensamientos y sentimientos despertados por la lectura de un libro coinciden con los del autor del escrito y se ordenan a mejorar nuestra vida, se logra la verdad completa y no queda reducto ninguno para el error.

483 Este acuerdo entre lector y autor es muy raro cuando se trata de temas muy obscuros; es más, creo que podemos conjeturarlo, pero no saberlo con certeza, porque, ¿en qué razones me voy a amparar para conocer con exactitud el pensamiento de un ausente o de un muerto y poder jurar que estoy en posesión de este conocimiento, si aun en el caso de que estuviera presente y yo le interrogase, habría muchas cuestiones que quedarían sin respuesta por política, al menos, ya que no por malicia? Pienso que, para llegar a este conocimiento, de nada sirve el saber quién fue el autor; sin embargo, tengo por razonable creer bueno al autor que sintió preocupación por servir al género humano y a la posteridad.

484 12. Desearía, pues, que los maniqueos me dijeran en qué género ponen el error que atribuyen a la Iglesia católica. Hacerlo del primero sería una gran calumnia; pero la defensa resulta fácil y breve: bastaría con negar que nosotros las entendemos como piensan ellos que las entendemos cuando nos acusan. Si las incluyen en el segundo, no es menor su ofensa; la réplica sería la misma. Si fuera en el tercer género, en esto no hay mal alguno. Pon cuidado y considera las Escrituras en sí mismas. ¿Cuáles son las objeciones que oponen al Antiguo Testamento? ¿Acaso que, siendo buenos sus libros,

484-485 Boyer, *L'idée de vérité...* p.247.

se les interpreta mal? Ellos no lo admiten. ¿Dirán que ni son buenos ni los interpretamos bien? Contra esto es suficiente nuestra respuesta anterior.

485 Si llegaran a decir que, aunque los tomamos en un sentido recto, no por eso se hacen mejores, ¿no es esto justificar a los vivos con quienes se discute y acusar a los muertos, que no pueden polemizar? Yo tengo a todos aquellos varones por grandes hombres y poseídos de Dios, y que hicieron mucho bien con escribir todas estas cosas y que fue voluntad y mandato de Dios la creación y la promulgación de la antigua Ley. Demostrar esto no sería difícil, a pesar de mis escasos conocimientos en esta materia, con buena disposición, sin rebeldía; lo haré cuando encuentre oídos y ánimos bien preparados y pueda; de momento, ¿no me basta con no haber caído en error?

LAS CONFESIONES

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín*, II, Introducción a la filosofía de San Agustín. *Las Confesiones*. Edición crítica y anotada por A. C. VEGA, O.S.A. (BAC, Madrid 1946).

BIBLIOGR. GEN.: VEGA, o.c., Prólogo a *Las Confesiones*, o.c., p.249-317 (Bibliogr., p.319-320); P. LABRIOLLE, *Saint Augustin, Confessions*, texte et trad. avec introd. et notes, 2 vols. (Paris 1925, 1926); A. HARNACK, *Augustinus «Confessionen»* (Gieszen 1903); K. VON RAUMER, *S. Augustini «Confessionum» libri tredecim*, herausg. und erläutert, Theol. Literatur-Zeitung 2 (1877); ZEPP, *Augustinus «Confessionen»* (Tübingen 1926); A. C. VEGA, O.S.A., *S. Aurelii Augustini Confessionum libri tredecim*, nova editio (El Escorial 1930); ID., *Las Confesiones de San Agustín*, trad. castellana anotada, 2 vols. (Madrid 1946); E. V. F. CASANO, *Le Confessioni*. Pag. scelte, tradotte e commentate; introd. de A. ALIOTTA (Napoli 1934); M. MOSCHETTI, *Confessioni*. Pag. scelte e commentate (Padova 1937); L. RIBER, *Confesiones*. Prólogo, traducción y notas (Madrid 1942); F. PIZZOLATO, *Le Confessioni di Sant'Agostino* (Milano 1968); G. CAPELLO, *Le Confessioni di Sant'Agostino*, trad. e commento (Torino 1945); L. MONDADON, *Saint Augustin. Les Confessions*, trad. (Paris 1947); A. ESCLASANS, *San Agustín. Las Confesiones*. Prólogo y traducción (Barcelona 1969); C. CARENA, *Sant'Agostino. Le Confessioni*. Introduzione, traduz. e note (Roma 1971); J. TRABUCCO, *Les Confessions*. Traduction et notes. Introd. et analyse par A. SOULIGNAC, S.J. (Evreux 1971); P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1950), esp. p.7-2; Bibliogr., p.259-278) (cf. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin* p.106-113; Doctor Communis 4 [1951] 109-111); P. DE LABRIOLLE, *Pourquoi S. Augustin a-t-il redigé les Confessions?*: Bull. Assoc. Guill. Budé 12 (1926) 30ss; WUNDERLE, *Einführung in Augustinus «Confessionen»* (Augsburg 1930); A. DI GIOVANNI, *Significato ultimo delle «Confessioni» di Sant'Agostino:* Giorn. di met. 20 (1965) 122-141; ID., *Creazione ed essere nelle «Confessioni» di Sant'Agostino:* Rev. ét. august. 20 (1974) 285-312; R. GUARDINI, *Notizen zur Interpretation von Augustinus Confessionen:* Antike 10 (1924) 169-174; WUNDERLE, *Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustinus Gottesbegriff nach der Darstellung der «Confessionen»* (Leipzig 1931); P. LE BLOND, *Les conversions de Saint Augustin* (Paris 1950); P. HENRY, *La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'oeuvre de Saint Augustin* (Paris 1938); CH. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin* p.20-24: *La valeur des «Confessions»*, nouv. éd. (Rome 1953). Apéndice I: *Tableau de la concordance des «Confessions» avec les ouvrages antérieures, et spécialement avec les «Dialogues»* p.175-180; E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin, des premiers dialogues aux Confessions* (Paris, Étud. august., 1969); M. ALONSO DEL CAMPO, *Algunas implicaciones psicológicas de la actitud religiosa de San Agustín:* Augustinus 20 (1975) 107-118; ID., *La conversión de San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 127-143; J. STIGLMAYR, S.J., *Schwierige Stellen aus den Bekenntnissen des hl. Augustinus:* Ein Zeitsch. für Aszese und Mystik 6 (1931) 156-164; P. COURCELLE, *Les «Confessions» de Saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et portée:* Ét. august. (Paris 1964); ID., *La survie comparée des «Confessions» augustiniennes et de* la *«Consolation» boécienne:* Classical influences on European culture, A.D. 500-1500 (Cambridge 1971).

LIBRO I

CAPÍTULO I

486 1. Grande eres, Señor, y sumamente laudable; grande es tu poder y tu sabiduría no tiene número. ¿Y quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios? Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le provocas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.

Dame, Señor, a conocer y entender si es primero invocarte que alabarte o es antes conocerte que invocarte. Mas, ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? Porque, sin conocerlo, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no habrá de ser invocado para ser conocido? Pero,

486-589 M. ALONSO DEL CAMPO, *La conversión de San Agustín:* August. 19 (1974) 134-143; CAYRÉ, *La contemplation augustinienne* ch.III, 2: *Les Confessions de Saint Augustin: leur caractère général* (p.79-88) VEGA, o.c., p.360 nt.1-5; BOYER, *Christianisme et néo-platonisme...* p.20.53; ID., *L'idée de vérité...* p.225; ID., *Sant'Agostino* p.165; GILSON, *Introduction...* p.141; PEGUEROLES, o.c., p.90; V. GROSSI, *Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica:* Augustinus 21 (1976) 291.
486 LOPE CILLERUELO, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. (1973) p.279-281.

¿y cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica?

Ciertamente, alabarán al Señor los que le buscan, porque los que le buscan le hallan y los que le hallan le alabarán.

Que yo, Señor, te busque invocándote y te invoque creyendo en ti, pues me has sido ya predicado. Invócate, Señor, mi fe, la fe que tú me diste e inspiraste por la humanidad de tu Hijo, por ministerio de tu predicador.

Capítulo II

487 2. Pero, ¿cómo invocaré yo a mi Dios, a mi Dios y mi Señor, puesto que al invocarle le he de llamar a mí? ¿Y qué lugar hay en mí adonde venga mi Dios a mí, adonde Dios venga a mí, el Dios que ha hecho el cielo y la tierra? ¿Es verdad, Señor, que hay algo en mí que pueda abarcarte? ¿Acaso te abarcan el cielo y la tierra, que tú has creado, y dentro de los cuales me creaste a mí? ¿O es tal vez que, porque nada de cuanto es puede ser sin ti, te abarca todo lo que es? Pues si yo soy efectivamente, ¿por qué pido que vengas a mí, cuando yo no sería si tú no fueses en mí?

No he estado aún en el infierno; mas también allí estás tú. «Pues si descendiere a los infiernos, allí estás tú» (Sal 138,8).

Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si tú no estuvieses en mí; pero ¿no sería mejor decir que yo no sería en modo alguno si no estuviese en ti, de quien, por quien y en quien son todas las cosas? Así es, Señor, así es. Pues, ¿adónde te invoco estando yo en ti, o de dónde has de venir a mí, o a qué parte del cielo y de la tierra me habré de alejar para que desde allí venga mi Dios a mí, él, que ha dicho: ¿Yo lleno el cielo y la tierra?

Capítulo III

488 3. ¿Abárcante, por ventura, el cielo y la tierra por el hecho de que los llenas? ¿O es, más bien, que los llenas y aún sobra por no poderte abrazar? ¿Y dónde habrás de echar eso que sobre de ti, una vez llenos el cielo y la tierra? ¿Pero es que tienes tú, acaso, necesidad de ser contenido en algún lugar, tú que contienes todas las cosas, puesto que las

487 Vega, o.c., p.360 nt.6-8.
488 Vega, o.c., p.360 nt.9-11.

llenas conteniéndolas? Porque no son los vasos llenos de ti los que te hacen estable, ya que aunque se quiebren, tú no te has de derramar; y si se dice que te derramas sobre nosotros, no es cayendo tú, sino levantándonos a nosotros; ni es espaciándote tú, sino recogiéndonos a nosotros.

Pero las cosas todas que llenas, ¿las llenas todas con todo tu ser o, tal vez por no poderte contener totalmente todas, contienen una parte de ti? ¿Y esta parte tuya la contienen todas al mismo tiempo o, más bien, cada una la suya, mayor las mayores y menor las menores? Pero ¿es que hay en ti alguna parte mayor y alguna menor? ¿Acaso no estás todo en todas partes, sin que haya cosa alguna que te contenga totalmente?

Capítulo IV

489 4. Pues, ¿qué es entonces mi Dios? ¿Qué, suplico, sino el Señor Dios? ¿Y qué Señor hay fuera del Señor o qué Dios fuera de nuestro Dios? Sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo; secretísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e incomprensible; inmutable, mudando todas las cosas; nunca nuevo y nunca viejo; renueva todas las cosas y conduce a la vejez a los soberbios sin ellos saberlo; siempre obrando y siempre en reposo; siempre recogiendo y nunca necesitando; siempre sosteniendo, llenando y protegiendo; siempre creando, nutriendo y perfeccionando; siempre buscando y nunca falto de nada.

Amas y no sientes pasión; tienes celos y estás seguro; te arrepientes y no sientes dolor; te aíras y estás tranquilo; mudas de obra, pero no de consejo; recibes lo que encuentras y nunca has perdido nada; nunca estás pobre y te gozas con los lucros; no eres avaro y exiges usuras. Te ofrecemos de más para hacerte nuestro deudor; pero, ¿quién es el que tiene algo que no sea tuyo, pagando tú deudas que no debes a nadie, perdonando deudas sin perder nada con ello?

¿Y qué es cuanto hemos dicho, Dios mío, vida mía, dulzura mía santa, o qué es lo que puede decir alguien cuando habla de ti? Al contrario, ¡ay de los que se callan de ti!, porque no son más que mudos charlatanes.

489 Vega, o.c., p.361 nt.12-14; Lope Cilleruelo, o.c., p.274; Alonso del Campo, o.c., p.135.

Capítulo V

490 5. ¿Quién me dará descansar en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón y le embriagues, para que olvide mis maldades y me abrace contigo, único bien mío? Apiádate de mí para que pueda hablar. ¿Y quién soy yo para ti para que me mandes que te ame y si no lo hago te aíres contra mí y me amenaces con ingentes miserias? ¿Acaso es ya pequeña la misma de no amarte? ¡Ay de mí! Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: «Yo soy tu salud» (Sal 34,3). Pero díselo de modo que lo oiga. He aquí los oídos de mi corazón delante de ti; ábrelos y di a mi alma: «Yo soy tu salud». Que yo corra tras esta voz y te dé alcance. No quieras esconderme tu rostro. Muera yo para que no muera y pueda así verle.

491 6. Angosta es la casa de mi alma para que vengas a ella; sea ensanchada por ti. Ruinosa está: repárala. Hay en ella cosas que ofenden tus ojos: lo confieso y lo sé; pero ¿quién la limpiará o a quién otro clamaré fuera de ti: «De los pecados ocultos líbrame, Señor, y de los ajenos perdona a tu siervo?» (Sal 18,13). «Creo, por eso hablo» (Sal 115,1). Tú lo sabes, Señor. ¿Acaso no he confesado ante ti mis delitos contra mí, ¡oh Dios mío!, y tú has remitido la impiedad de mi corazón? No quiero contender en juicio contigo, que eres la verdad, y no quiero engañarme a mí mismo, para que no se engañe a sí misma mi iniquidad. No quiero contender en juicio contigo, porque si miras a las iniquidades, Señor, ¿quién, Señor, subsistirá?

Capítulo VI

492 7. Con todo, permíteme que hable en presencia de tu misericordia, a mí, tierra y ceniza; permíteme que hable, porque es a tu misericordia, no al hombre, mi burlador, a quien hablo. Tal vez también tú te reirás de mí; mas vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí.

Y ¿qué es lo que quiero decirte, Señor, sino que no sé de dónde he venido aquí, a esta, digo, vida mortal o muerte vital? No lo sé. Mas recibiéronme los consuelos de tus misericordias, según tengo oído a mis padres carnales, del cual

490 Vega, o.c., p.361 nt.15.16.
492 Vega, o.c., p.361 nt.17-20.

y en la cual me formaste en el tiempo, pues yo de mí nada recuerdo. Recibiéronme, digo, los consuelos de la leche humana, de la que ni mi madre ni mis nodrizas se llenaban los pechos, sino que eras tú quien, por medio de ellas, me dabas el alimento aquel de la infancia, según tu ordenación y los tesoros dispuestos por ti hasta en el fondo mismo de las cosas.

Tuyo era también el que yo no quisiera más de lo que me dabas y que mis nodrizas quisieran darme lo que tú les dabas, pues era ordenado el afecto con que querían darme aquello de que abundaban en ti, ya que era un bien para ellas el recibir yo aquel bien mío de ellas, aunque, realmente, no era de ellas, sino tuyo por medio de ellas, porque de ti, Dios mío, pende toda mi salud.

Todo esto lo conocí más tarde, cuando me diste voces por medio de los mismos bienes que me concedías interior y exteriormente. Porque entonces lo único que sabía era mamar, aquietarme con los halagos, llorar las molestias de mi carne y nada más.

493 8. Después empecé también a reír, primero durmiendo, luego despierto. Esto han dicho de mí, y lo creo, porque así lo vemos también en otros niños; pues yo, de estas cosas mías, no tengo el menor recuerdo.

Poco a poco comencé a darme cuenta dónde estaba y a querer dar a conocer mis deseos a quienes me los podían satisfacer, aunque realmente no podía, porque aquéllos estaban dentro y éstos fuera, y por ningún sentido podían entrar en mi alma. Así que agitaba los miembros y daba voces, signos semejantes a mis deseos, los pocos que podía y como podía, aunque verdaderamente no se les semejaban. Mas si no era complacido, bien porque no me habían entendido, bien porque me era dañoso, me indignaba: con los mayores, porque no se me sometían, y con los libres, por no querer ser mis esclavos, y de unos y otros vengábame con llorar. Tales he conocido que son los niños que yo he podido observar; y que yo fuera tal, más me lo han dado ellos a entender sin saberlo que no los que me criaron sabiéndolo.

494 9. Mas he aquí que mi infancia ha tiempo que murió, no obstante que yo vivo. Mas dime, Señor, tú que

493 Vega, o.c., p.361 nt.21-23; Brasa Díez, *El contenido del «cogito» agustiniano:* Augustinus 21 (1976) 279.
494 Vega, o.c., p.361 nt.24; p.362 nt.25; Brasa Díez, o.c., p.279.

siempre vives y nada muere en ti—porque antes del comienzo de los siglos y antes de todo lo que tiene antes existes tú, y eres Dios y Señor de todas las cosas, y se hallan en ti las causas de todo lo que es inestable, y permanecen los principios inmutables de todo lo que cambia, y viven las razones sempiternas de todo lo temporal—, dime a mí, que te lo suplico, ¡oh Dios mío!, di, misericordioso, a este mísero tuyo; dime, ¿por ventura sucedió esta mi infancia a otra edad mía ya muerta? ¿Será ésta aquella que llevé en el vientre de mi madre? Porque también de ésta se me han hecho algunas indicaciones y yo mismo he visto mujeres embarazadas.

Y antes de esto, dulzura mía y Dios mío, ¿qué? ¿Fui yo algo en alguna parte? Dímelo, porque no tengo quien me lo diga, ni mi padre, ni mi madre, ni la experiencia de otros, ni mi memoria. ¿Acaso te ríes de mí porque deseo saber estas cosas y me mandas que te alabe y te confiese por aquello que he conocido de ti?

495 10. Confiésote, Señor de cielos y tierra, alabándote por mis comienzos y mi infancia, de los que no tengo memoria, mas que diste al hombre conjeturar de sí por otros y que creyese muchas cosas, aun por la simple autoridad de mujercillas. Porque al menos era entonces, vivía y ya al fin de la infancia buscaba signos con que dar a los demás a conocer las cosas que yo sentía.

¿De dónde podía venir, en efecto, un tal animal, sino de ti, Señor? ¿Acaso hay algún artífice de sí mismo? ¿Por ventura hay alguna otra vena donde corra a nosotros el ser y el vivir, fuera del que tú causas en nosotros, Señor, en quien el ser y el vivir no son cosa distinta, porque eres el sumo Ser y el sumo Vivir? Sumo eres, en efecto, y no te mudas, ni camina por ti el día de hoy, no obstante que por ti camine, puesto que en ti están, ciertamente, todas estas cosas, y no tendrían camino por dónde pasar si tú no las contuvieras. Y porque tus años no fenecen, tus años son un constante *hoy*? ¡Oh, cuántos días nuestros y de nuestros padres han pasado ya por este tu *hoy* y han recibido de él su modo y de alguna manera han existido, y cuántos pasarán aún y recibirán su modo y existirán de alguna manera! Mas tú eres uno mismo, y todas las cosas del mañana y más allá, y todas las cosas de ayer y más atrás, en ese *Hoy* las haces y en ese *Hoy* las has hecho.

495 J. CHAIX-RUY, *Le problème du temps dans les «Confessions» et dans la «Cité de Dieu»*: Giorn. di met. 9 (1954) 464-477.

¿Qué importa que alguien no entienda estas cosas? Gócese aún ése diciendo: ¿Qué es esto? Gócese aun así y desee más hallarte no indagando que indagando no hallarte.

LIBRO IV

CAPÍTULO IV

496 7. En aquellos años, en el tiempo en que por vez primera abrí cátedra en mi ciudad natal, adquirí un amigo, a quien amé con exceso por ser condiscípulo mío, de mi misma edad y hallarnos ambos en la flor de la juventud. Juntos nos habíamos criado de niños, juntos habíamos ido a la escuela y juntos habíamos jugado. Mas entonces no era tan amigo como lo fue después, aunque tampoco después lo fue tanto como exige la verdadera amistad, puesto que no hay amistad verdadera sino entre aquellos a quienes tú aglutinas entre sí por medio de la caridad, «derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom 5,5).

Con todo, era para mí aquella amistad—cocida con el calor de estudios semejantes—dulce sobremanera. Hasta había logrado apartarle de la verdadera fe, no muy bien hermanada y arraigada todavía en su adolescencia, inclinándole hacia aquellas fábulas supersticiosas y perjudiciales, por las que lloraba mi madre. Conmigo erraba ya aquel hombre en espíritu, sin que mi alma pudiera vivir sin él.

Mas he aquí que, estando tú muy cerca de la espalda de tus siervos fugitivos, ¡oh Dios de las venganzas y fuente de las misericordias a un tiempo, que nos conviertes a ti por modos maravillosos!, he aquí que tú le arrebataste de esta vida cuando apenas había gozado un año de su amistad, más dulce para mí que todas las dulzuras de aquella mi vida.

497 8. «¿Quién hay que pueda contar tus alabanzas» (Sal 105,2), aun reducido únicamente a lo que uno ha experimentado en sí solo? ¿Qué hiciste entonces, Dios mío? ¡Oh, y «cuán impenetrable es el abismo de tus juicios!» (Rom 11,33). Porque como fuese atacado aquél de unas calenturas

496 VEGA, o.c., p.464 nt.23.24.
497 VEGA, o.c., p.464 nt.25; BOYER, *Sant'Agostino* p.203s; A. VECCHI, *L'antimanicheismo nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*: Giorn. di met. 20 (1965) 97.

y quedara mucho tiempo sin sentido bañado en sudor de muerte, como se desesperara de su vida, se le bautizó sin él conocerlo, lo que no me importó, por presumir que retendría mejor su alma lo que había recibido de mí, que no lo que había recibido en el cuerpo, sin él saberlo.

La realidad, sin embargo, fue muy otra. Porque habiendo mejorado y ya puesto a salvo, tan pronto como le pude hablar—y lo pude tan pronto como lo pudo él, pues no me separaba un momento de su lado y mutuamente dependíamos el uno del otro—, tenté de reírme en su presencia del bautismo, creyendo que también él se reiría del mismo, recibido sin conocimiento ni sentido, pero que, sin embargo, sabía que lo había recibido. Pero él, mirándome con horror como a un enemigo, me amonestó con admirable y repentina libertad, diciéndome que, si quería ser su amigo, cesase de decir tales cosas. Yo, estupefacto y turbado, reprimí todos mis ímpetus para que convaleciera primero y, recobradas las fuerzas de la salud, estuviese en disposición de poder discutir conmigo en lo que fuera de mi gusto. Mas tú, Señor, le libraste de mi locura, a fin de ser guardado en ti para mi consuelo, pues pocos días después, estando yo ausente, le repitieron las calenturas y murió.

498 9. ¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no parecía. Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de una ausencia: «He aquí que ya viene». Me había hecho a mí mismo un gran lío y preguntaba a mi alma «por qué estaba triste y me conturbaba tanto» (Sal 41,12), y no sabía qué responderme. Y si yo le decía: «Espera en Dios», ella no me hacía caso, y con razón; porque más real y mejor era aquel amigo queridísimo que yo había perdido que no aquel fantasma en que se le ordenaba que esperase. Sólo el llanto me era dulce y ocupaba el lugar de mi amigo en las delicias de mi corazón.

498 VEGA, o.c., p.464 nt.26.27; JOLIVET, *Saint Augustin...* p.229; CAPÁNAGA, *El hombre-abismo...* p.225; V. GROSSI, *Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica:* Augustinus 21 (1976) 268.

CAPÍTULO X

499 15. «¡Oh Dios de las virtudes!, conviértenos y muéstranos tu faz, y seremos salvos» (Sal 79,8). Porque, adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti y fuera de ella, las cuales, sin embargo, no serían nada si no estuvieran en ti. Nacen éstas y mueren, y naciendo comienzan a ser, y crecen para llegar a perfección, y ya perfectas, comienzan a envejecer y perecen. Y aunque no todas las cosas envejecen, mas todas perecen. Luego cuando nacen y tienden a ser, cuanta más prisa se dan por ser, tanta más prisa se dan a no ser. Tal es su condición. Sólo esto les diste, porque son partes de cosas que no existen todas a un tiempo, sino que, muriendo y sucediéndose unas a otras, componen todas el conjunto cuyas partes son.

De semejante modo se forma también nuestro discurso por medio de los signos sonoros. Porque nunca sería íntegro nuestro discurso si en él una palabra no se retirase, una vez pronunciadas sus sílabas, para dar lugar a otra.

Alábate por ellas mi alma, «oh Dios creador de cuanto existe»; pero no se pegue a ellas con el visco del amor por medio de los sentidos del cuerpo, porque van a donde iban para no ser y desgarran el alma con deseos pestilenciales; y ella quiere el ser y ama el descanso en las cosas que ama. Mas no halla en ellas dónde, por no permanecer. Huyen, ¿y quién podrá seguirlas con el sentido de la carne? ¿O quién hay que las comprenda, aunque estén presentes? Tardo es el sentido de la carne por ser sentido de carne, pero ésta es su condición. Es suficiente para aquello otro para que fue creado, mas no basta para esto, para detener el curso de las cosas desde el principio que les es debido, hasta el fin que se les ha señalado. Porque en tu Verbo, por quien fueron creadas, oyen allí: «Desde aquí... y hasta aquí».

499 VEGA, o.c., p.466 nt.40; BOYER, *L'idée de vérité...* p.113.243; JOLIVET, *Saint Augustin...* p.46.226; PEGUEROLES, o.c., p.71.73.75.116; CHAYX-RUY, o.c., p.464-477; DI GIOVANNI, o.c., p.290.

Capítulo XII

500 18. Si te agradan los cuerpos, alaba a Dios en ellos y revierte tu amor sobre su artífice, no sea que le desagrades en las mismas cosas que te agradan.

Si te agradan las almas, ámalas en Dios, porque, si bien son mudables, fijas en él, permanecerán; de otro modo desfallecerían y perecerían. Amalas, pues, en él y arrastra contigo hacia él a cuantos puedas y diles: «a éste amemos»; él es el que ha hecho estas cosas y no está lejos de aquí. Porque no las hizo y se fue, antes de él proceden y en él están. Mas he aquí que él está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón; pero el corazón se ha alejado de él.

«Volved, pues, prevaricadores, al corazón» (Is 46,8) y adheríos a él, que es vuestro Hacedor. Estad con él, y permaneceréis estables; descansad en él, y estaréis tranquilos. ¿Adónde vais por ásperos caminos, adónde vais? El bien que amáis, de él proviene, mas sólo en cuanto a él se refiere es bueno y suave; pero justamente será amargo si, abandonado Dios, injustamente se amare lo que de él procede. ¿Por qué andáis aún todavía por caminos difíciles y trabajosos? No está el descanso donde le buscáis. Buscáis la vida en la región de la muerte: no está allí. ¿Cómo hallar vida bienaventurada donde no hay vida siquiera?

501 19. Nuestra *Vida* verdadera bajó acá y tomó nuestra muerte, y la mató con la abundancia de su vida, y dio voces como de trueno, clamando que retornemos a él en aquel retiro de donde salió para nosotros, pasando primero por el seno virginal de María, en el que se desposó con la humana naturaleza, carne mortal, para no ser siempre mortal.

De aquí, «como esposo que sale de su tálamo, se esforzó alegremente, como un gigante, para correr su camino» (Sal 18,6). Porque no se retardó, sino que corrió dando voces con sus palabras, con sus obras, con su muerte, con su vida, con su descendimiento y su ascensión, clamando que nos volvamos a él, pues si partió de nuestra vista fue para que entremos en nuestro corazón y allí le hallemos; porque si se partió, «aún está con nosotros» (Mt 24,23). No quiso estar mucho tiempo

500 Vega, o.c., p.466 nt.43; Boyer, *L'idée de vérité...* p.194; Id., *Sant'Agostino* p.128; Id., *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum:* Acta hebdom. august-thom. p.105.
501 Vega, o.c., p.466 nt.44.

con nosotros, pero no nos abandonó. Retiróse de donde nunca se apartó, porque «él hizo el mundo y en el mundo estaba» (Jn 1,10), y «al mundo vino a salvar a los pecadores» (1 Tim 1,15). «Y a él se confiesa mi alma y él la sana de las ofensas que le ha hecho» (Sal 40,5).

«Hijos de los hombres, ¿hasta cuándo seréis duros de corazón?» (Sal 4,3). ¿Es posible que, después de haber bajado la vida a vosotros, no queráis subir y vivir? Mas ¿adónde subisteis cuando estuvisteis en alto y «pusisteis en el cielo vuestra boca?» (Sal 72,9). Bajad, a fin de que podáis subir hasta Dios, ya que caísteis ascendiendo contra él».

Diles estas cosas para que lloren «en este valle de lágrimas» (Sal 83,7), y así les arrebates contigo hacia Dios, porque, si las dices ardiendo en llamas de caridad, con espíritu divino se las dices.

LIBRO VII

Capítulo I

502 1. Ya era muerta mi adolescencia mala y nefanda y entraba en la juventud, siendo cuanto mayor en edad tanto más torpe en vanidad, hasta el punto de no poder concebir una sustancia que no fuera tal cual la que se suele percibir por los ojos.

Cierto que no te concebía, Dios mío, en figura de cuerpo humano desde que comencé a entender algo de la sabiduría; de esto huí siempre y me alegraba de hallarlo así en la fe de nuestra madre espiritual, tu católica; pero no se me ocurría pensar otra cosa de ti. Y aunque hombre, ¡y tal hombre!, esforzábame por concebirte como el sumo, y el único, y verdadero Dios; y con toda mi alma te creía incorruptible, inviolable e inconmutable, porque sin saber de dónde ni cómo, veía claramente y tenía por cierto que lo corruptible es peor que lo que no lo es, y que lo que puede ser violado ha de ser pospuesto sin vacilación a lo que no puede serlo, y que lo que no sufre mutación alguna es mejor que lo que puede sufrirla.

502-517 Cayré, o.c., p.153-173.
502-503 Jolivet, *Le problème du mal...* p.3.5; Alonso del Campo, *La conversión de San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 135.
502 Vega, o.c., p.600 nt.1-3; Boyer, *L'idée de vérité...* p.72; Gilson, *Introduction...* p.301.306.

503 Clamaba violentamente mi corazón contra todas estas imaginaciones mías y me esforzaba por ahuyentar como con un golpe de mano aquel enjambre de inmundicia que revoloteaba en torno a mi mente, y que apenas disperso, en un abrir y cerrar de ojos, volvía a formarse de nuevo para caer en tropel sobre mi vista y anublarla, a fin de que si no imaginaba que aquel Ser incorruptible, inviolable e inconmutable, que yo prefería a todo lo corruptible, violable y mudable, tuviera forma de cuerpo humano, me viera precisado al menos a concebirle como algo corpóreo que se extiende por los espacios, sea infuso en el mundo, sea difuso fuera del mundo por el infinito. Porque a cuanto privaba yo de tales espacios parecíame que era nada, absolutamente nada, ni aun siquiera el vacío, como cuando se quita un cuerpo de un lugar que permanece el lugar vacío de todo cuerpo, sea terrestre, húmedo, aéreo o celeste, pero al fin un lugar vacío, como una nada extendida.

504 2. Así, pues, «encrasado mi corazón», y ni aun siquiera a mí mismo trasparente, creía que cuanto no se extendiese por determinados espacios, no se difundiese, o no se juntase, o no se hinchase, o no tuviese o no pudiese tener algo de esto, era absolutamente nada. Porque cuales eran las formas por las que solían andar mis ojos, tales eran las imágenes por las que marchaba mi espíritu. Ni veía que la misma facultad con que formaba yo tales imágenes no era algo semejante, no obstante que no pudiera formarlas si no fuera alguna cosa grande.

505 Y así, aun a ti, vida de mi vida, te imaginaba como un Ser grande extendido por los espacios infinitos que penetraba por todas partes toda la mole del mundo, y fuera de ella, en todas las direcciones, la inmensidad sin término; de modo que te poseyera la tierra, te poseyera el cielo y te poseyeran todas las cosas y todas terminaran en ti, sin terminar tú en ninguna parte. Sino que, así como el cuerpo del aire—de este aire que está sobre la tierra—no impide que pase por él la luz del sol, penetrándolo, no rompiéndolo ni rasgándolo, sino llenándolo totalmente, así creía yo que no

503 Boyer, *L'idée de vérité*... p.72; Cayré, o.c., p.157; Gilson, *Introduction*... p.306.
504 Vega, o.c., p.600 nt.4.5; Jolivet, *Le problème du mal*... p.75.
505 Vega, o.c., p.600 nt.6.7.8; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*... p.72 nt.6; Ch. Baguette, *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de Saint Augustin:* Rev. ét. august. 16 (1976) 68-71.

solamente el cuerpo del cielo, y del aire, y del mar, sino también el de la tierra, te dejaban paso y te eran penetrables en todas sus partes, grandes y pequeñas, para recibir tu presencia, que con secreta inspiración gobierna interior y exteriormente todas las cosas que has creado. De este modo discurría yo por no poder pensar otra cosa; mas ello era falso. Porque si fuera de ese modo, la parte mayor de la tierra tendría mayor parte de ti, y menor la menor. Y de tal modo estarían todas las cosas llenas de ti que el cuerpo del elefante ocuparía tanto más de tu ser que el cuerpo del pajarillo, cuanto aquél es más grande que éste y ocupa un lugar mayor; y así, dividido en partículas, estarías presente a las partes grandes del mundo en partes grandes y en pequeñas a las pequeñas, lo cual no es así. Pero entonces «aún no habías iluminado mis tinieblas» (Sal 17,29).

Capítulo III

506 4. Pero tampoco yo, aun cuando afirmaba y creía firmemente que tú, nuestro Señor y Dios verdadero, creador no sólo de nuestras almas y de nuestros cuerpos, sino también de todos los seres y cosas, eras incontaminable, inalterable y bajo ningún concepto mudable, no tenía por averiguada y explicada la causa del mal. Sin embargo, cualquiera que ella fuese, veía que debía buscarse de modo que no me viera obligado por su causa a creer mudable a Dios inmutable, no fuera que llegara a ser yo mismo lo que buscaba.

Así, pues, buscaba aquélla, mas estando seguro y cierto de que no era verdad lo que decían aquéllos *, de quienes huía con toda el alma, porque los veía buscando el origen del mal repletos de malicia, a causa de la cual creían antes a tu sustancia capaz de padecer el mal que no a la suya capaz de obrarle.

507 5. Ponía atención en comprender lo que había oído de que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos, y tu recto juicio, del que padecemos: pero no

* Los maniqueos.
506-508 Gilson, *Introduction*... p.185; Pegueroles, o.c., p.78; Jolivet, *Saint Augustin*... p.43; Id., *Le problème du mal*... p.3.
506 Vega, o.c., p.601 nt.12.13; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*... p.72; Jolivet, *Saint Augustin*... p.97; 506-519; Boyer, *Philosophie et théologie chez S. Augustin:* Mélang. august. p.188.
507 Vega, o.c., p.601 nt.14-16; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*... p.71.72; Gilson, *Introduction*... p.306.

podía verlo con claridad. Y así, esforzándome por apartar de este abismo la mirada de mi mente, me hundía de nuevo en él, e intentando salir de él repetidas veces, otras tantas me volvía a hundir.

Porque levantábame hacia tu luz el ver tan claro que tenía voluntad, como que vivía; y así, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería; y ya casi, casi me convencía de que allí estaba la causa del pecado; y en cuanto a lo que hacía contra voluntad, veía que más era padecer que obrar, y juzgaba que ello no era culpa, sino pena por la cual confesaba ser justamente castigado por ti, a quien tenía por justo.

508 Pero de nuevo decía: «¿Quién me ha hecho a mí? ¿Acaso no ha sido Dios, que es no sólo bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde, pues, me ha venido el querer el mal y no querer el bien? ¿Es acaso para que yo sufra las penas merecidas? ¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esta semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si éste de ángel bueno se ha hecho diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es demonio, siendo todo él hechura de un creador buenísimo?»

Con estos pensamientos me volvía a deprimir y ahogar, si bien no era ya conducido hasta aquel infierno del error, donde nadie te confiesa, al juzgar más fácil que padezcas tú el mal, que no que sea el hombre el que lo ejecuta.

Capítulo V

509 7. Buscaba yo el origen del mal, pero buscábale mal, y ni aun veía el mal que había en el mismo modo de buscarle. Ponía yo delante de los ojos de mi alma toda la creación—así lo que podemos ver en ella, como es la tierra y el mar, el aire y las estrellas, los árboles y los animales, como lo que no vemos en ella, cual es el firmamento del cielo, con todos los ángeles y seres espirituales, pero éstos como si fuesen cuerpos colocados en sus respectivos lugares, según mi fantasía—e hice con ella * como una masa inmensa, especificada por diversos géneros de cuerpos, ya de los que realmente eran cuerpos, ya de los que como tales fingía mi fantasía en sustitución de los espíritus.

508 Boyer, *Sant'Agostino* p.132; Jolivet, *Saint Augustin...* p.98; Id., *Le problème du mal...* p.4.24.43.
509-512 Gilson, *Introduction...* p.302-306; Jolivet, *Le problème du mal...* p.4.
509 Vega, o.c., p.601 nt.21.22; Jolivet, *Saint Augustin...* p.94-96.

E imaginábala yo inmensa, no cuanto ella era realmente —que esto no lo podía saber—, sino cuanto me placía, aunque limitada por todas partes; y a ti, Señor, como a un ser que la rodeaba y penetraba por todas partes, aunque infinito en todas las direcciones, como si hubiese un mar único en todas partes e infinito en todas direcciones, extendido por la inmensidad, el cual tuviese dentro de sí una gran esponja, bien que limitada, la cual estuviera llena en todas sus partes de ese mar inmenso.

510 De este modo imaginaba yo tu creación, finita, llena de ti, infinito, y decía: He aquí a Dios y he aquí las cosas que ha creado Dios, y un Dios bueno, inmenso e infinitamente más excelente que sus criaturas; mas como bueno, hizo todas las cosas buenas; y ¡ved cómo las abraza y llena! Pero si esto es así, ¿dónde está el mal y de dónde y por qué parte se ha colado en el mundo? ¿Cuál es su raíz y cuál su semilla? ¿Es que no existe en modo alguno? Pues entonces, ¿por qué tenemos y nos guardamos de lo que no existe? Y si tememos vanamente, el mismo temor es ya ciertamente un mal que atormenta y despedaza sin motivo nuestro corazón, y tanto más grave cuanto que, no habiendo de qué temer, tememos. Por tanto, o es un mal lo que tememos o el que tememos es ya un mal.

511 ¿De dónde, pues, procede éste, puesto que Dios, bueno, hizo todas las cosas buenas: el mayor y sumo Bien, los bienes menores; pero Criador y criaturas todos buenos? ¿De dónde viene el mal? ¿Acaso la materia de donde las sacó era mala y la formó y ordenó, sí, mas dejando en ella algo que no convirtiese en bien? ¿Y por qué esto? ¿Acaso, siendo omnipotente, era, sin embargo, impotente para convertirla y mudarla toda, de modo que no quedase en ella nada de mal? Finalmente, ¿por qué quiso servirse de esta materia para hacer algo y no más bien usar de su omnipotencia para destruirla totalmente? ¿O podía ella existir contra su voluntad? Y si era eterna, ¿por qué la dejó por tanto tiempo estar por tan in-

* La creación.
510 Vega, o.c., p.601 nt.23; Boyer, *Sant'Agostino* p.222.
511 Vega, o.c., p.601 nt.24.25; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.71.

finitos espacios de tiempo para atrás y le agradó tanto después servirse de ella para hacer alguna cosa? O ya que repentinamente quiso hacer algo, ¿no hubiera sido mejor, siendo omnipotente, hacer que no existiera aquélla, quedando él solo, bien total, verdadero, sumo e infinito? Y si no era justo que, siendo él bueno, no fabricase ni produjese algún bien, ¿por qué, quitada de delante y aniquilada aquella materia que era mala, no creó otra buena de donde sacase todas las cosas? Porque no sería omnipotente si no pudiera crear algún bien sin ayuda de aquella materia que él no había creado.

512 Tales cosas revolvía yo en mi pecho, apesadumbrado con los devoradores cuidados de la muerte y de no haber hallado la verdad. Sin embargo, de modo estable se afincaba en mi corazón, en orden a la Iglesia católica, la fe de tu Cristo, Señor y Salvador nuestro; informe ciertamente en muchos puntos y como fluctuando fuera de la norma de doctrina; mas, con todo, no la abandonaba ya mi alma, antes cada día se empapaba más y más en ella.

Capítulo X

513 16. Y amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y púdelo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inconmutable, no ésta vulgar y visible a toda

512 Vega, o.c., p.601 nt.26.27; Boyer, *Christianisme et néoplatonisme...* p.66.71.

513-519 Cayré, o.c., p.156-158; Pegueroles, o.c., p.93; Vega, o.c., p.604 nt.52; Pegueroles, o.c., p.36; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.82.89.156; Id., *L'idée de vérité...* p.31.39.61.65.102; Jolivet, *Saint Augustin...* p.116.126; Cayré, o.c., p.181ss.209-216; A. di Giovanni, *Creazione et essere nelle «Confessioni» di Sant'Agostino:* Rev. et. august. 20 (1974) 288.292-295; Jolivet, *Le problème du mal...* p.94; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano...* p.240; Capánaga, *El hombre-abismo...* p.245; Lope Cilleruelo, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. (1973) p.276; Kowalczyk, *L'argument axiologique dans la philosophie de Dieu de Saint Augustin:* Est. agust. (1970) p.57.58; Id., *L'argument idéologique de la vérité de S. Augustin:* Giorn. di met. 23 (1968) p.597-598.

513 Lope Cilleruelo, *¿Quién es Dios?:* Est. Agust. 8 (1973) 293; Moretti-Constanzi, *Ascesis y filosofía en San Agustín:* August. 19 (1974) 32; Grossi, *Las instancias agustinianas...* p.300; Vega, o.c., p.605 nt.62.63; Kowalczyk, *La argument idéologique...:* Giorn. di met. 23 (1968) 597-598; Boyer, *La preuve de Dieu augustinienne,* en *Essais...* p.62.65.77.79; Cayré, *La contemplation augustinienne* p.162.164; Id., *La preuve noologique de l'existence de Dieu:* Rev. de Phil. (1936) p.306; Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1950) p.160-167; Jolivet, *Le problème du mal...* p.84; Id., *La doctrine august. de l'illumin.:* Mélang. august. p.55; Sestili, *Argumentum de exsistentia Dei:* Acta hebdom. august-thom. p.241-270; B. Xiberta, *De abstractione apud S. Augustinum:* Acta hebdom. aug-thom. p.319.

carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas.

Ni estaba sobre mi mente, como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce.

¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver, y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza, como si oyera tu voz de lo alto: «Manjar soy de los grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí».

Y conocí que «por causa de la iniquidad corregiste al hombre e hiciste que se secara mi alma como una tela de araña» (Sal 38,12), y dije: «¿Por ventura no es nada la verdad, porque no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos?» Y tú me gritaste de lejos: «Al contrario. Yo soy el que soy», y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, antes más fácilmente dudaría de que vivo que no de que no existe la verdad, «que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas» (Rom 1,20).

Capítulo XI

514 17. Y miré las demás cosas que están por bajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente, porque proceden de ti; mas no son, porque no son lo que eres tú, y sólo es verdaderamente lo que permanece inconmutable. Mas para mí el bien está en adherirse a Dios, porque si no permanezco en él tampoco podré permanecer en mí. Mas él, «permaneciendo en sí mismo, renueva todas las cosas» (Sab 7,27); y «tú eres mi Señor, porque no necesitas de mis bienes» (Sal 15,2).

514 Vega, o.c., p.604 nt.53-57; p.605 nt.55.56; Cayré, o.c., p.217; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.71; *L'idée de vérité...* p.153; Id., *Sant'Agostino* p.112.

Capítulo XII

515 18. También se me dio a entender que son buenas las cosas que se corrompen, las cuales no podrían corromperse si fuesen sumamente buenas, como tampoco lo podrían si no fuesen buenas; porque si fueran sumamente buenas, serían incorruptibles, y si no fuesen buenas, no habría en ellas qué corromperse. Porque la corrupción daña, y no podría dañar si no disminuyese lo bueno. Luego o la corrupción no daña nada, lo que no es posible, o, lo que es certísimo, todas las cosas que se corrompen son privadas de algún bien. Por donde, si fueren privadas de todo bien, no existirían absolutamente; luego si fueren y no pudieren ya corromperse, es que son mejores que antes, porque permanecen ya incorruptibles. ¿Y puede concebirse cosa más monstruosa que decir que las cosas que han perdido todo lo bueno se han hecho mejores? Luego las que fueren privadas de todo bien quedarán reducidas a la nada. Luego en tanto que son en tanto son buenas. Luego cualesquiera que ellas sean, son buenas, y el mal cuyo origen buscaba no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien, y esto había de ser o sustancia incorruptible—gran bien ciertamente—o sustancia corruptible, la cual, si no fuese buena, no podía corromperse.

Así vi yo y me fue manifestado que tú eras el autor de todos los bienes y que no hay en absoluto sustancia alguna que no haya sido creada por ti. Y porque no hiciste todas las cosas iguales, por eso todas ellas son, porque cada una por sí es buena y todas juntas muy buenas, «porque nuestro Dios hizo todas las cosas buenas» en extremo.

Capítulo XIII

516 19. Y ciertamente para ti, Señor, no existe absolutamente el mal; y no sólo para ti, pero ni aun para la universalidad de tu creación, porque nada hay de fuera que irrumpa y corrompa el orden que tú le impusiste. Mas en cuanto a sus partes, hay algunas cosas tenidas por malas porque no con-

515 Vega, o.c., p.605 nt.58.59; Jolivet, *Le problème du mal*... p.2.15.16.85; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano*... p.243; Kowalczyk, *La métaphysique du bien*... p.34.36.38; T. Moretti-Constanzi, *Ascesis y filosofía en San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 26.

516 Vega, o.c., p.605 nt.60.61; Jolivet, *Le problème du mal*... p.37.85; Kowalczyk, *La métaphysique du bien*... p.47.

vienen a otras; pero como estas mismas convienen a otras, son asimismo buenas; y ciertamente en orden a sí todas son buenas. Y aun todas las que no dicen conveniencia entre sí, la dicen con la parte inferior de las criaturas que llamamos «tierra», la cual tiene su cielo nuboso y ventoso apropiado para sí.

No quiera Dios que diga: «¡Ojalá no existieran estas cosas!», porque, aunque no contemplara más que estas solas, desearía ciertamente otras mejores; pero aun por estas solas debiera ya alabarte, porque laudable te muestran en la tierra «los dragones y todos los abismos, el fuego, el granizo, la helada, el viento de la tempestad, que ejecutan tu mandato; los montes y todos los collados, los árboles frutales y todos los cedros, las bestias y todos los ganados, los reptiles y todos los volátiles alados; los reyes de la tierra y todos los pueblos, los príncipes y todos los jueces de la tierra, las jóvenes y las vírgenes, los ancianos y los jóvenes; todos alaban tu nombre».

Mas como también te alaban, ¡oh Dios nuestro!, en las alturas, «todos tus ángeles y todas tus virtudes alaben tu nombre, y el sol y la luna, todas las estrellas y la luz, y el cielo de los cielos y las aguas que están sobre los cielos» (Sal 148, 7-12). Así que ya no deseaba cosas mejores, porque todas las abarcaba con el pensamiento, y aunque juzgaba que las superiores eran mejores que las inferiores, pero con más sano juicio consideraba que todas juntas eran mejores que solas las superiores.

Capítulo XV

517 21. Y miré las otras cosas, y vi que te son deudoras, porque son; y que en ti están todas las finitas, aunque de diferente modo, no como en un lugar, sino por razón de sostenerlas todas tú con la mano de la verdad, y que todas son verdaderas en cuanto son, y que la falsedad no es otra cosa que tener por ser lo que no es.

También vi que no sólo cada una de ellas dice conveniencia con sus lugares, sino también con sus tiempos, y que tú, que eres el solo eterno, no has comenzado a obrar después de infinitos espacios de tiempo, porque todos los espacios de tiempo —pasados y futuros— no podrían pasar ni venir sino obrando y permaneciendo tú.

517 Vega, o.c., p.605 nt.66; p.606 nt.68; Thonnard, *Caractères platoniques de la philosophie augustinienne:* August. magister I p.323.

Capítulo XVII

518 23. Y me admiraba de que te amara ya a ti, no a un fantasma en tu lugar; pero no me sostenía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso, y me desplomaba sobre estas cosas con gemido, siendo mi peso la costumbre carnal. Mas conmigo era tu memoria, ni en modo alguno dudaba ya de que existía un ser a quien yo debía adherirme, pero a quien no estaba yo en condición de adherirme, «porque el cuerpo que se corrompe apesga el alma y la morada terrena deprime la mente que piensa muchas cosas» (Sab 9,15). Asimismo estaba certísimo de que «tus cosas invisibles se perciben, desde la constitución del mundo, por la inteligencia de las cosas que has creado, incluso tu virtud sempiterna y tu divinidad» (Rom 1,20).

Porque buscando yo de dónde aprobaba la hermosura de los cuerpos—ya celestes, ya terrestres—y qué era lo que había en mí para juzgar rápida y cabalmente de las cosas mudables cuando decía: «Esto debe ser así, aquello no debe ser así»; buscando, digo, de dónde juzgaba yo cuando así juzgaba, hallé que estaba la inconmutable y verdadera eternidad de la verdad sobre mi mente mudable.

519 Y fui subiendo gradualmente de los cuerpos al alma, que siente por el cuerpo; y de aquí al sentido íntimo, al que comunican o anuncian los sentidos del cuerpo las cosas exteriores, y hasta el cual pueden llegar las bestias. De aquí pasé nuevamente a la potencia raciocinante, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos corporales, la cual, a su vez, juzgándose a sí misma mudable, se remontó a la misma inteligencia, y apartó el pensamiento de la costumbre, y se sustrajo a la multitud de fantasmas contradictorios para ver de qué luz estaba inundada, cuando sin ninguna duda clamaba que lo inconmutable debía ser preferido a lo mudable; y de dónde conocía yo lo inconmutable, ya que si no lo conociera de algún

518 San Agustín, *Soliloquios* I 25-29; II 8-20; *De la verdadera religión* 54.56.57; Vega, o.c., p.606 nt.71.72.73; Plotino, *Enn.* V,1,11; Cayré, *La contemplation augustin.* p.162; Jolivet, *Le problème du mal...* p.6.

518-519 Sestilli, *Argumentum de existentia Dei...*: Acta hebdom. aug-thom. p.247-254; Xiberta, o.c., p.323; Boyer, *La preuve de Dieu...*, en *Essais...* p.63.64.67.70.81; Moretti-Constanzi, *Ascesis y filosofía en San Agustín*: August. 19 (1974) 30.

519 Vega, o.c., p.606 nt.74.75; Cayré, *La contemplation augustin.* p.162; Courcelle, *Recherches sur les Confessions...* p.160-167.

modo, de ninguno lo antepondría a lo mudable con tanta certeza. Y, finalmente, llegué a «lo que es» en un golpe de vista trepidante.

LIBRO VIII

Capítulo V

520 10. Mas apenas me refirió tu siervo Simpliciano estas cosas de Victorino, encendime yo en deseos de imitarle, como que con este fin me las había también él narrado. Pero cuando después añadió que en tiempos del emperador Juliano, por una ley que se dio, se prohibió a los cristianos enseñar literatura y oratoria, y que aquél, acatando dicha ley, prefirió más abandonar la verbosa escuela que dejar a tu Verbo, que hace elocuentes las lenguas de los niños que aún no hablan, no me pareció tan valiente como afortunado por haber hallado ocasión de consagrarse a ti, cosa por la que yo suspiraba, ligado no con hierros extraños, sino por mi férrea voluntad.

Poseía mi querer el enemigo, y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace el apetito, y del apetito obedecido procede la costumbre, y de la costumbre no contradecida proviene la necesidad; y con estos a modo de anillos enlazados entre sí —por lo que antes la llamé cadena—me tenía aherrojado en dura esclavitud. Porque la nueva voluntad que había empezado a nacer en mí de servirte gratuitamente y gozar de ti, ¡oh Dios mío!, único gozo cierto, todavía no era capaz de vencer la primera, que con los años se había hecho fuerte. De este modo las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y discordando destrozaban mi alma.

521 11. Así vine a entender por propia experiencia lo que había leído de «cómo la carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne» (Gál 5,17), estando yo realmente en ambos, aunque más «yo» en aquello que aprobaba en mí que no en aquello que en mí desaprobaba; porque en aquello más había ya de «no yo», puesto que en su mayor parte más padecía contra mi voluntad que obraba queriendo.

520 Vega, o.c., p.653 nt.22.23.24.

521 Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.120ss; Jolivet, *Saint Augustin...* p.136; Gilson, *Introduction...* p.171.

Con todo, de mí mismo provenía la costumbre que prevalecía contra mí, porque queriendo había llegado a donde no quería. Y ¿quién hubiera podido replicar con derecho, siendo justa la pena que se sigue al que peca?

Ya no existía tampoco aquella excusa con que solía persuadirme de que si aún no te servía, despreciado el mundo, era porque no tenía una percepción clara de la verdad; porque ya la tenía y cierta; con todo, pegado todavía a la tierra, rehusaba entrar en tu milicia y temía tanto el verme libre de todos aquellos impedimentos cuanto se debe temer estar impedido de ellos.

522 12. De este modo me sentía dulcemente oprimido por la carga del siglo, como acontece con el sueño, siendo semejantes los pensamientos con que pretendía elevarme a ti a los esfuerzos de los que quieren despertar, mas, vencidos de la pesadez del sueño, caen rendidos de nuevo. Porque así como no hay nadie que quiera estar siempre durmiendo—y a juicio de todos es mejor velar que dormir—, y, no obstante, difiere a veces el hombre sacudir el sueño cuando tiene sus miembros muy cargados de él, y aun desagradándole éste lo toma con más gusto aunque sea venida la hora de levantarse, así tenía yo por cierto ser mejor entregarme a tu amor que ceder a mi apetito. No obstante, aquello me agradaba y vencía, esto me deleitaba y encadenaba.

Ya no tenía yo qué responderte cuando me decías: «Levántate, tú que duermes, y sal de entre los muertos, y te iluminará Cristo» (Ef 5,14); y mostrándome por todas partes ser verdad lo que decías, no tenía ya absolutamente nada que responder, convicto por la verdad, sino unas palabras lentas y soñolientas: *Ahora... En seguida... Un poquito más.* Pero este *Ahora* no tenía término y este *poquito más* se iba prolongando.

En vano «me deleitaba en tu Ley, según el hombre interior, luchando en mis miembros otra ley contra la ley de mi espíritu, y teniéndome cautivo bajo la ley del pecado existente en mis miembros» (Rom 7,22). Porque ley del pecado es la fuerza de la costumbre, por la que es arrastrado y retenido el ánimo, aun contra su voluntad, en justo castigo de haberse dejado caer en ella voluntariamente. ¡Miserable, pues, de mí!, «¿quién habría podido librarme del cuerpo de esta muerte sino tu gracia, por Cristo nuestro Señor?» (Rom 7,23).

522 VEGA, o.c., p.653 nt.25.26; JOLIVET, *Saint Augustin...* p.136.

CAPÍTULO IX

523 21. Pero ¿de dónde nacía este monstruo? ¿Y por qué así? Luzca tu misericordia e interrogue—si es que pueden responderme—a los abismos de las penas humanas y las tenebrosísimas contriciones de los hijos de Adán. ¿De dónde este monstruo? ¿Y por qué así?

Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mándase el alma a sí misma y se resiste. Manda el alma que se mueva la mano, y tanta es la prontitud, que apenas se distingue la acción del mandato; no obstante, el alma es alma y la mano cuerpo. Manda el alma que quiera el alma, y no siendo cosa distinta de sí, no la obedece, sin embargo. ¿De dónde este monstruo? ¿Y por qué así?

Manda, digo, que quiera—y no mandara si no quisiera—, y, no obstante, no hace lo que manda. Luego no quiere totalmente; luego tampoco manda toda ella; porque en tanto manda en cuanto quiere, y en tanto no hace lo que manda en cuanto no quiere, porque la voluntad manda a la voluntad que sea, y no otra, sino ella misma. Luego no manda toda ella; y ésta es la razón de que no haga lo que manda. Porque si fuese plena, no mandaría que fuese, porque ya lo sería.

No hay, por tanto, monstruosidad en querer en parte y en parte no querer, sino cierta enfermedad del alma; porque elevada por la verdad, no se levanta toda ella, oprimida por el peso de la costumbre. Hay, pues, en ella dos voluntades, porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra lo que falta a ésta.

CAPÍTULO X

524 22. «Perezcan a tu presencia, ¡oh Dios!, como realmente perecen, los vanos habladores y seductores» de inteligencias, quienes, advirtiendo en la deliberación dos voluntades, afirman haber dos naturalezas, correspondientes a dos mentes, una buena y otra mala.

Verdaderamente los malos son ellos creyendo tales maldades; por lo mismo sólo serán buenos si creyeren las cosas ver-

523 BOYER, *L'idée de vérité...* p.225; GILSON, *Introduction...* p.171; CAPÁNAGA, *El hombre-abismo...* p.240.

524 VEGA, o.c., p.655 nt.40.41; BOYER, *Sant'Agostino* p.132; COURCELLE, o.c., p.201.

daderas y se ajustaren a ellas, para que tu Apóstol pueda decirles: «Fuisteis algún tiempo tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor» (Ef 5,8). Porque ellos, queriendo ser luz no en el Señor, sino en sí mismos, al juzgar que la naturaleza del alma es la misma que la de Dios, se han vuelto tinieblas aún más densas, porque se alejaron con ello de ti con horrenda arrogancia; de ti, «verdadera lumbre que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1,9). Mirad lo que decís, y llenaos de confusión, y «acercaos a él, y seréis iluminados, y vuestros rostros no serán confundidos» (Sal 33,6).

Cuando yo deliberaba sobre consagrarme al servicio del Señor, Dios mío, conforme hacía ya mucho tiempo lo había dispuesto, yo era el que quería, yo el que no quería, yo era. Mas porque no quería plenamente ni plenamente no quería, por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo; y aunque este destrozo se hacía en verdad contra mi deseo, no mostraba, sin embargo, la naturaleza de una voluntad extraña, sino la pena de la mía. Y por eso «no era yo ya el que lo obraba, sino el pecado que habitaba en mí» (Rom 7,17), como castigo de otro pecado más libre, por ser hijo de Adán.

525 23. En efecto: si son tantas las naturalezas contrarias cuantas son las voluntades que se contradicen, no han de ser dos, sino muchas. Si alguno, en efecto, delibera entre ir a sus conventículos o al teatro, al punto claman éstos: «He aquí dos naturalezas, una buena, que le lleva a aquéllos, y otra mala, que le arrastra a éste. Porque ¿de dónde puede venir esta vacilación de voluntades que se contradicen mutuamente?»

Mas yo digo que ambas son malas, la que le guía a aquéllos y la que le arrastra al teatro; pero ellos no creen buena sino la que le lleva a ellos.

¿Y qué, en el caso de que algunos de los nuestros delibere y, altercando consigo las dos voluntades, fluctúe entre ir al teatro o a nuestra iglesia? ¿No vacilarán éstos en lo que han de responder? Porque o han de confesar, lo que no quieren, que es buena la voluntad que le conduce a nuestra iglesia —como van a ella los que han sido imbuidos en sus misterios y permanecen fieles—, o han de reconocer que en un hombre mismo luchan dos naturalezas malas y dos espíritus malos, y entonces ya no es verdad lo que dicen, que la una es buena y la otra mala, o se convierten a la verdad, y en este caso no negarán que, cuando uno delibera, una sola es el alma, agitada con diversas voluntades.

525 Vecchi, *L'antimanicheismo delle «Confessioni» di Sant'Agostino:* Giorn. di met. 20 (1965) 111.

526 24. Luego no digan ya, cuando advierten en un mismo hombre dos voluntades que se contradicen, que hay dos mentes contrarias, una buena y otra mala, provenientes de dos sustancias y dos principios contrarios que se combaten. Porque tú, ¡oh Dios veraz!, les repruebas, arguyes y convences, como en el caso en que ambas voluntades son malas; v. gr., cuando uno duda si matar a otro con el hierro o el veneno; si invadir esta o la otra hacienda ajena, de no poder ambas; si comprar el placer derrochando o guardar el dinero por avaricia; si ir al circo o al teatro, caso de celebrarse al mismo tiempo; y aun añado un tercer término: de robar o no la casa del prójimo si se le ofrece ocasión; y aun añado un cuarto: de cometer un adulterio si tiene posibilidad para ello, en el supuesto de concurrir todas estas cosas en un mismo tiempo y de ser igualmente deseadas todas, las cuales no pueden ser a un mismo tiempo ejecutadas; porque estas cuatro voluntades—y aun otras muchas que pudieran darse, dada la multitud de cosas que apetecemos—luchando contra sí, despedazan el alma, sin que puedan decir en este caso que existen otras tantas sustancias diversas.

527 Lo mismo acontece con las buenas voluntades. Porque si yo les pregunto si es bueno deleitarse con la lectura del Apóstol y gozarse con el canto de algún salmo espiritual o en la explicación del Evangelio, me responderán a cada una de estas cosas que es *bueno*. Mas en el caso de que deleiten igualmente y al mismo tiempo, ¿no es cierto que estas diversas voluntades dividen el corazón del hombre mientras delibera qué ha de escoger con preferencia?

Y, sin embargo, todas son buenas y lucha entre sí hasta que es elegida una cosa que arrastra y une toda la voluntad, que antes andaba dividida en muchas. Esto mismo ocurre también cuando la eternidad agrada a la parte superior y el deseo del bien temporal retiene fuertemente a la inferior, que es la misma alma queriendo aquello o esto no con toda la voluntad, y por eso desgárrase a sí con gran dolor al preferir aquello por la verdad y no dejar esto por la familiaridad.

526 Kowalczyk, *La conception de l'homme chez Saint Augustin:* Giorn. di met. 27 (1927) 207; O'Meara, *«Arripui, aperui, et legi»:* Augustinus magister, I p.59-65.

527 Vega, o.c., p.655 nt.42.

Capítulo XI

528 25. Así enfermaba yo y me atormentaba, acusándome a mí mismo más duramente que de costumbre, mucho y queriéndolo, y revolviéndome sobre mis ligaduras, para ver si rompía aquello poco que me tenía prisionero, pero que al fin me tenía. Y tú, Señor, me instabas a ello en mis entresijos y con severa misericordia redoblabas los azotes del temor y de la vergüenza, a fin de que no cejara de nuevo y no se rompiese aquello poco y débil que había quedado, y se rehiciese otra vez y me atase más fuertemente.

Y decíame a mí mismo interiormente: «¡Ea! Sea ahora, sea ahora»; y ya casi pasaba de la palabra a la obra, ya casi lo hacía; pero no lo llegaba a hacer. Sin embargo, ya no recaía en las cosas de antes, sino que me detenía al pie de ellas y tomaba aliento y lo intentaba de nuevo; y era ya un poco menos lo que distaba, y otro poco menos, y ya casi tocaba al término y lo tenía; pero ni llegaba a él, ni lo tocaba, ni lo tenía, dudando en morir a la muerte y vivir a la vida, pudiendo más en mí lo malo inveterado que lo bueno desacostumbrado y llenándome de mayor horror a medida que me iba acercando el momento en que debía mudarme. Y aunque no me hacía volver atrás ni apartarme del fin, me retenía suspenso.

529 26. Reteníanme unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, antiguas amigas mías; y tirábanme del vestido de la carne, y me decían por lo bajo: «¿Nos dejas?» Y «¿desde este momento no estaremos contigo por siempre jamás?» Y «¿desde este momento nunca más te será lícito esto y aquello?»

¡Y qué cosas, Dios mío, qué cosas me sugerían con las palabras esto y aquello! Por tu misericordia aléjalas del alma de tu siervo. ¡Oh qué suciedades me sugerían, qué indecencias! Pero las oía ya de lejos, menos de la mitad de antes, no como contradiciéndome a cara descubierta saliendo a mi encuentro, sino como musitando a la espalda y como pellizcándome a hurtadillas al alejarme, para que volviese la vista.

Hacían, sin embargo, que yo, vacilante, tardase en romper

528 Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*... p.125; Courcelle, o.c., p.192. 196; Cayré, *Contemplation et raison d'après Saint Augustin:* Mélang. August. p.11.
529 Vega, o.c., p.655 nt.43; Jolivet, *Saint Augustin*... p.140; Courcelle, o.c., p.192.

y desentenderme de ellas y saltar adonde era llamado, en tanto que la costumbre violenta me decía: «¿Qué?, ¿piensas tú que podrás vivir sin estas cosas?»

530 27. Mas esto lo decía ya muy tibiamente. Porque por aquella parte hacia donde yo tenía dirigido el rostro, y adonde temía pasar, se me dejaba ver la casta dignidad de la continencia, serena y alegre, no disolutamente, acariciándome honestamente para que me acercase y no vacilara y extendiendo hacia mí para recibirme y abrazarme sus piadosas manos, llenas de multitud de buenos ejemplos.

Allí una multitud de niños y niñas, allí una juventud numerosa y hombres de toda edad, viudas venerables y vírgenes ancianas, y en todas, la misma continencia, no estéril, sino fecunda madre de hijos nacidos de los gozos de su esposo, tú, ¡oh Señor!

Y reíase ella de mí con risa alentadora, como diciendo: «¿No podrás tú lo que éstos y éstas? ¿O es que éstos y éstas lo pueden por sí mismos y no en el Señor su Dios? El Señor su Dios me ha dado a ellas. ¿Por qué te apoyas en ti, que no puedes tenerte en pie? Arrójate en él, no temas, que él no se retirará para que caigas; arrójate seguro, que él te recibirá y sanará.»

Y llenábame de muchísima vergüenza, porque aún oía el murmurio de aquellas bagatelas y, vacilante, permanecía suspenso.

Mas de nuevo aquélla, como si dijera: Hazte sordo «contra aquellos tus miembros inmundos sobre la tierra, a fin de que sean mortificados» (Col 3,5). «Ellos te hablan de deleites, pero no conforme a la ley del Señor tu Dios» (Sal 118,85).

Tal era la contienda que había en mi corazón, de mí mismo contra mí mismo. Mas Alipio, fijo a mi lado, aguardaba en silencio el desenlace de mi inusitada emoción.

Capítulo XII

531 28. Mas apenas una alta consideración sacó del profundo de su secreto y amontonó toda mi miseria a la vista de mi corazón, estalló en mi alma una tormenta enorme, que

530 Jolivet, *Saint Augustin*... p.140; Boyer, *Dialectique*... p.38; Courcelle, o.c., p.195.
531-533 Courcelle, o.c., p.188-202.
531 Jolivet, *Saint Augustin*... p.141; Boyer, *Dialectique*... p.38; Courcelle, o.c., p.192.195.

encerraba en sí copiosa lluvia de lágrimas. Y para descargarla toda con sus truenos correspondientes, me levanté de junto Alipio—pues me pareció que para llorar era más a propósito la soledad—y me retiré lo más remotamente que pude, para que su presencia no me fuese estorbo. Tal era el estado en que me hallaba, del cual se dio él cuenta, pues no sé qué fue lo que dije al levantarme que ya el tono de mi voz parecía cargado de lágrimas.

Quedóse él en el lugar en que estábamos sentados sumamente estupefacto; mas yo, tirándome debajo de una higuera, no sé cómo, solté la rienda a las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable. Y aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas como éstas: «¡Y tú, Señor, hasta cuándo! ¡Hasta cuándo, Señor, has de estar irritado! No quieras más acordarte de nuestras iniquidades antiguas» (Sal 6,4 y 78,5). Sentíame aún cautivo de ellas y lanzaba voces lastimeras: «¿Hasta cuándo, hasta cuándo *¡mañana!, ¡mañana!?* ¿Por qué no *hoy?* ¿Por qué no poner fin a mis torpezas en esta misma *hora?*»

532 29. Decía estas cosas y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Mas he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: «Toma y lee, toma y lee».

De repente, cambiando de semblante, me puse con toda la atención a considerar si por ventura había alguna especie de juego en que los niños soliesen cantar algo parecido, pero no recordaba haber oído jamás cosa semejante; y así, reprimiendo el ímpetu de las lágrimas, me levanté, interpretando esto como una orden divina de que abriese el códice y leyese el primer capítulo que hallase.

Porque había oído decir de Antonio que, advertido por una lectura del Evangelio, a la cual había llegado por casualidad, y tomando como dicho para sí lo que se leía: «Vete, vende todas las cosas que tienes, dalas a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y después ven y sígueme» (Mt 19,21), se había al punto convertido a ti con tal oráculo.

Así que, apresurado, volví al lugar donde estaba sentado Alipio y yo había dejado el códice del Apóstol al levantarme de allí. Toméle, pues; abríle y leí en silencio el primer capítulo que se me vino a los ojos, y decía: «No en comilonas y embriagueces, no en lechos y en liviandades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne con demasiados deseos» (Rom 13,13).

532 Vega, o.c., p.655 nt.44.45.46; Jolivet, *Saint Augustin...* p.241; Boyer. *Dialectique...* p.39; Courcelle, o.c., p.195.196.203; J. Balogh, *Zu Augustinus «Confessionen» Doppeltes Kledon, in der «Tolle-lege» Szene:* Zeitsch. für N.T. Wissensch. 25 (1926) 265-271.

No quise leer más, ni era necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas.

533 30. Entonces, puesto el dedo o no sé qué cosa de registro, cerré el códice, y con rostro ya tranquilo se lo indiqué a Alipio, quien a su vez me indicó lo que pasaba por él, y que yo ignoraba. Pidió ver lo que había leído; se lo mostré y puso atención en lo que seguía a aquello que yo había leído y yo no conocía. Seguía así: *Recibid al débil en la fe,* lo cual se aplicó él a sí mismo y me lo comunicó. Y fortificado con tal admonición y sin ninguna turbulenta vacilación, se abrazó con aquella determinación y santo propósito, tan conforme con sus costumbres, en las que ya de antiguo distaba ventajosamente tanto de mí.

Después entramos a ver a la madre; se lo indicamos y llenóse de gozo; contámosle el modo como había sucedido, y saltaba de alegría y cantaba victoria, por lo cual te bendecía a ti, «que eres poderoso para darnos más de lo que pedimos o entendemos» (Ef 3,20), porque veía que le habías concedido, respecto de mí, mucho más de lo que constantemente te pedía con gemidos lastimeros y llorosos.

Porque de tal modo me convertiste a ti, que ya no apetecía esposa ni abrigaba esperanza alguna de este mundo, estando ya en aquella *regla* de fe sobre la que hacía tantos años me habías mostrado a ella. Y así «convertiste su llanto en gozo» (Sal 29,12) mucho más fecundo de lo que ella había apetecido y mucho más caro y casto que el que podía esperar de los nietos que le diera mi carne.

533 Vega, o.c., p.656 nt.47.48.49; Jolivet, *Saint Augustin...* p.142.

LIBRO IX

CAPÍTULO X

534 23. Estando ya inminente el día en que había de salir de esta vida—que tú, Señor, conocías, y nosotros ignorábamos—, sucedió—a lo que yo creo, disponiéndolo tú por tus modos ocultos—que nos hallásemos solos yo y ella apoyados sobre una ventana, desde donde se contemplaba un huerto o jardín que había dentro de la casa, allí en Ostia Tiberina, donde, apartados de las turbas, después de las fatigas de un largo viaje, cogíamos fuerzas para la navegación.

Allí solos conversábamos dulcísimamente; y «olvidando las cosas pasadas, ocupados en lo por venir» (Flp 3,13), inquiríamos los dos delante de la verdad presente, que eres tú, cuál sería la vida eterna de los santos, «que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre concibió» (Cor 1,2.9). Abríamos anhelosos la boca de nuestro corazón hacia aquellos raudales soberanos de tu fuente—de la fuente de vida que está en ti—para que, rociados según nuestra capacidad, nos formásemos de algún modo idea de cosa tan grande.

535 24. Y como llegara nuestro discurso a la conclusión de que cualquier deleite de los sentidos carnales, aunque sea el más grande, revestido del mayor esplendor corpóreo, ante el gozo de aquella vida no sólo no es digno de comparación, pero ni aun de ser mentado, levantándonos con más ardiente afecto hacia el que es siempre el Mismo, recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra.

Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia

534-544 CAYRÉ, o.c., p.172.
534-536 CAYRÉ, o.c., p.73.78.
534-537 BOYER, *La contemplation d'Ostie*, en *Essais...* p.273-296 o: Cahiers de la Nouv. Journée, 17, *Saint Augustin* (Paris 1930) 137-161; A. MANDUZE, *L'extase d'Ostie:* August. magister p.67-84.
534 VEGA, o.c., p.705 nt.46; CAYRÉ, *La contemplation augustin.* p.209; LOPE CILLERUELO, *¿Quién es Dios?* p.279.
535 VEGA, o.c., p.705 nt.47.48; COURCELLE, o.c., p.223; MORÁN, *Síntesis del pensam. agust...* p.236; BOYER, *L'idée de vérité...* p.203; ID., *Sant'Agostino* p.101; ID., *La preuve de Dieu...*, en *Essais...* p.80; JOLIVET, *Saint Augustin...* p.154; CAYRÉ, o.c., p.171.172; ID., *La contemplation augustinienne* p.210.211. 214.224; PEGUEROLES, o.c., p.69.

indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, y es la vida la Sabiduría, «por quien todas las cosas existen» (Jn 1,3), así las ya creadas como las que han de ser, sin que ella lo sea por nadie; siendo *ahora* como fue *antes* y como será *siempre,* o más bien, sin que haya en ella *fue* ni *será,* sino sólo *es,* por ser eterna, porque lo que ha sido o será no es eterno.

Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón; y suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu, tornamos al estrépito de nuestra boca, donde tiene principio y fin el verbo humano, en nada semejante a tu Verbo, Señor nuestro, *que permanece en sí* sin envejecerse y *renueva todas las cosas.*

536 25. Y decíamos nosotros: Si hubiera alguien en quien callase el tumulto de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí, no pensando en sí; si callasen los sueños y revelaciones imaginarias, y finalmente, si callase por completo toda lengua, todo signo y todo cuanto se hace pasando—puesto que todas estas cosas dicen a quien les presta oído: «No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente» (Sal 99,3)—; si, dicho esto, callasen, dirigiendo el oído hacia aquel que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría, que permanece sobre todas las cosas; si, por último, este estado se continuase y fuesen alejadas de él las demás visiones de índole muy inferior, y esta sola arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fue este momento de intuición por el cual suspiramos, ¿no sería esto el «Entra en el gozo de tu Señor»? (Mt 25,21). Mas ¿cuándo será esto? «¿Acaso cuando todos resucitemos, bien que no todos seamos inmutados?» (Cor 15,51).

536 VEGA, o.c., p.706 nt.49; BOYER, *L'idée de vérité...* p.203; ID., *Sant'Agostino* p.154; CAYRÉ, o.c., p.75.171; ID., *La contemplation august.* p.212; BOYER, *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum:* Acta hebdom. august-thom., p.105; GILSON, *Introduction...* p.101s; COURCELLE, o.c., p.223-226.

537 26. Tales cosas decía yo, aunque no de este modo ni con estas palabras. Pero tú sabes, Señor, que en aquel día, mientras hablábamos de estas cosas—y a medida que hablábamos nos parecía más vil este mundo con todos sus deleites—, díjome ella: «Hijo, por lo que a mí toca, nada me deleita ya en esta vida. No sé ya qué hago en ella ni por qué estoy aquí, muerta a toda esperanza del siglo. Una sola cosa había por la que deseaba detenerme un poco en esta vida, y era verte cristiano católico antes de morir. Superabundantemente me ha concedido esto mi Dios, puesto que, despreciada la felicidad terrena, te veo siervo suyo. ¿Qué hago, pues, aquí?»

Capítulo XI

538 27. No recuerdo yo bien qué respondí a esto; pero sí que apenas pasados cinco días, o no muchos más, cayó en cama con fiebres. Y estando enferma tuvo un día un desmayo, quedando por un poco privada de los sentidos. Acudimos corriendo, mas pronto volvió en sí, y viéndonos presentes a mí y a mi hermano, díjonos, como quien pregunta algo: «¿Dónde estaba?» Después, viéndonos atónitos de tristeza, nos dijo: «Enterráis aquí a vuestra madre». Yo callaba y frenaba el llanto, mas mi hermano dijo no sé qué palabras, con las que parecía desearle como cosa más feliz morir en la patria y no en tierras tan lejanas. Al oírle ella, reprendióle con la mirada, con rostro afligido por pensar tales cosas; y mirándome después a mí, dijo: «¡Mira lo que dice!» Y luego, dirigiéndose a los dos, añadió: «Enterrad este cuerpo en cualquier parte, ni os preocupe más su cuidado; solamente os ruego que os acordéis de mí ante el altar del Señor doquiera que os hallareis». Y habiéndonos explicado esta determinación con las palabras que pudo, calló y agravándose la enfermedad, entró en la agonía.

539 28. Mas yo, ¡oh Dios invisible!, meditando en los dones que tú infundes en el corazón de tus fieles y en los frutos admirables que de ellos nacen, me gozaba y te daba gracias recordando lo que sabía del gran cuidado que había tenido siempre de su sepulcro, adquirido y preparado junto al cuerpo de su marido. Porque así como había vivido con él concordísimamente, así quería también—cosa muy propia del alma humana menos deseosa de las cosas divinas—tener aquella dicha y que los hombres recordasen cómo después de su viaje transmarino se le había concedido la gracia de que una misma tierra cubriese el polvo conjunto de ambos cónyuges.

Ignoraba yo también cuándo esta vanidad había empezado a dejar de ser en su corazón, por la plenitud de tu bondad; alegrábame, sin embargo, admirando que se me hubiese mostrado así, aunque ya en aquel nuestro discurso de la ventana me pareció no desear morir en su patria al decir: «¿Qué hago ya aquí?»

También oí después que, estando yo ausente, como cierto día conversase con unos amigos míos con maternal confianza sobre el desprecio de esta vida y el bien de la muerte, estando ya en Ostia, y maravillándose ellos de tal fortaleza en una mujer—porque tú se la habías dado—, le preguntasen si no temería dejar su cuerpo tan lejos de su ciudad, respondió: «Nada hay lejos para Dios, ni hay que temer que ignore al fin del mundo el lugar donde estoy para resucitarme».

Así, pues, a los nueve días de su enfermedad, a los cincuenta y seis años de su edad y treinta y tres de la mía, fue libertada del cuerpo aquella alma religiosa y pía.

537 Vega, o.c., p.706 nt.50; Jolivet, *Saint Augustin...* p.154; Boyer, *La contemplation d'Ostie...*, en *Essais...* p.279; Courcelle, o.c., p.266; Cayré, *Contemplation et raison d'après Saint Augustin:* Mélang. august. p.29, o Rev. de phil. 30 (1930) 331-381.

538 Vega, o.c., p.706 nt.51.54; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...* p.20; Jolivet, *Saint Augustin...* p.154.

539 Vega, o.c., p.706 nt.55.

Capítulo XII

540 29. Cerraba yo sus ojos, mas una tristeza inmensa afluía a mi corazón, y ya iba a resolverse en lágrimas, cuando al punto mis ojos, al violento imperio de mi alma, resorbían su fuente hasta secarla, padeciendo con tal lucha de modo imponderable. Entonces fue cuando, al dar el último suspiro, el niño Adeodato rompió a llorar a gritos; mas reprimido por todos nosotros, calló. De ese modo era también reprimido aquello que había en mí de pueril, y me provocaba al llanto, con la voz juvenil, la voz del corazón, y callaba. Porque juzgábamos que no era conveniente celebrar aquel entierro con quejas lastimeras y gemidos, con los cuales se suele frecuentemente deplorar la miseria de los que mueren o su total extinción; y ella ni había muerto miserablemente ni había muer-

540 Vega, o.c., p.706 nt.56.

to del todo; de lo cual estábamos nosotros seguros por el testimonio de sus costumbres, por su fe no fingida y otros argumentos ciertos.

541 30. ¿Y qué era lo que interiormente tanto me dolía sino la herida reciente que me había causado el romperse repentinamente aquella costumbre dulcísima y carísima de vivir juntos?

Cierto es que me llenaba de satisfacción el testimonio que había dado de mí, cuando en esta su última enfermedad, como acariciándome por mis atenciones con ella, me llamaba *piadoso* y recordaba con gran afecto de cariño no haber oído jamás salir de mi boca la menor palabra dura o contumeliosa contra ella. Pero ¿qué era, Dios mío, Hacedor nuestro, este honor que yo le había dado en comparación de lo que ella me había servido? Por eso, porque me veía abandonado de aquel tan gran consuelo suyo, sentía el alma herida y despedazada mi vida, que había llegado a formar una sola con la suya.

542 31. Reprimido, pues, que hubo su llanto el niño, tomó Evodio un Salterio y comenzó a cantar—respondiéndole toda la casa—el salmo «Misericordia y justicia te cantaré, Señor» (Sal 100). Enterada la gente de lo que pasaba, acudieron muchos hermanos y religiosas mujeres, y mientras los encargados de esto preparaban las cosas de costumbre para el entierro, yo, retirado en un lugar adecuado, junto con aquellos que no habían creído conveniente dejarme solo, disputaba con ellos sobre cosas propias de las circunstancias; y con este lenitivo de la verdad mitigaba mi tormento, conocido de ti, pero ignorado de ellos, quienes me oían atentamente y me creían sin sentimiento de dolor.

Mas en tus oídos, en donde ninguno de ellos me oía, increpaba yo la blandura de mi afecto y reprimía aquel torrente de tristeza, que cedía por algún tiempo, pero que nuevamente me arrastraba con su ímpetu, aunque no ya hasta derramar lágrimas ni mudar el semblante; sólo yo sabía lo oprimido que tenía el corazón. Y como me desagradaba sobremanera que pudiesen tanto en mí estos sucesos humanos, que forzosamente han de suceder por el orden debido y por la naturaleza de nuestra condición, me dolía de mi dolor con nuevo dolor y me atormentaba con doble tristeza.

541 VEGA, o.c., p.706 nt.57.

543 32. Cuando llegó el momento de levantar el cadáver, acompañámosle y volvimos sin soltar una lágrima. Ni aun en aquellas oraciones que te hicimos, cuando se ofrecía por ella el sacrificio de nuestro rescate, puesto ya el cadáver junto al sepulcro antes de ser depositado, como suele hacerse allí, ni aun en estas oraciones, digo, lloré, sino que todo el día anduve interiormente muy triste, pidiéndote, como podía, con la mente turbada, que sanases mi dolor; mas tú no lo hacías, a lo que yo creo, para que fijase bien en la memoria aun por solo este documento, qué fuerza tiene la costumbre aun en almas que no se alimentan ya de vanas palabras.

Asimismo me pareció bien tomar un baño, por haber oído decir que el nombre de baño *(bálneo,* en latín) venía de los griegos, quienes le llamaron *bálanion* (= arrojar), por creer que arrojaba del alma la tristeza. Mas he aquí—lo confieso a tu misericordia, ¡oh Padre de los huérfanos!—que, habiéndome bañado, me hallé después del baño como antes de bañarme. Porque mi corazón no trasudó ni una gota de la hiel de su tristeza.

Después me quedé dormido; desperté, y hallé en gran parte mitigado mi dolor; y estando solo como estaba en mi lecho, me vinieron a la mente aquellos versos verídicos de tu Ambrosio. Porque,

Tú eres, Dios, criador de cuanto existe,
del mundo supremo gobernante,
que el día vistes de luz brillante,
de grato sueño la noche triste;

a fin de que a los miembros rendidos
el descanso al trabajo prepare,
y las mentes cansadas repare,
y los pechos de pena oprimidos.

544 33. Mas de aquí poco a poco tornaba al pensamiento de antes, sobre tu sierva y su santa conversación piadosa para contigo y santamente blanda y morigerada con nosotros, de la cual súbitamente me veía privado. Y sentí ganas de llorar en presencia tuya, por causa de ella y por ella, y por causa mía y por mí. Y solté las riendas a las lágrimas, que tenía contenidas, para que corriesen cuanto quisieran, extendiéndolas yo como un lecho debajo de mi corazón; el cual descansó en ellas, porque tus oídos eran los que allí me escu-

543 VEGA, o.c., p.706 nt.58; p.707 nt.57.60.
544 VEGA, o.c., p.707 nt.61.62.

chaban, no los de ningún hombre que orgullosamente pudiera interpretar mi llanto.

Y ahora, Señor, te lo confieso en estas líneas: léalas quienquiera e interprételas como quisiere; y si hallare pecado en haber llorado yo a mi madre la exigua parte de una hora, a mi madre muerta entonces a mis ojos, ella que me había llorado tantos años para que yo viviese a los tuyos, no se ría; antes, si es mucha su caridad, llore por mis pecados delante de ti, Padre de todos los hermanos de tu Cristo.

LIBRO X

Capítulo VI

545 8. No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé. Mas también el cielo y la tierra y todo cuanto en ellos se contiene he aquí que me dicen de todas partes que te ame: ni cesan de decírselo a todos, «a fin de que sean inexcusables» (Rom 9,15). Sin embargo, tú «te compadecerás más altamente de quien te compadecieres y prestarás más tu misericordia con quien fueses misericordioso» (ibid.); de otro modo, el cielo y la tierra cantarían tus alabanzas a sordos.

Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos, no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas; no manás ni mieles, no miembros gratos a los amplexos de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que no comprende el lugar, y suena lo que no arrebata el tiempo, y huele lo que el viento no esparce, y se gusta lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios.

545-564 P. Blanchard, *L'espace intérieur chez S. Augustin d'après le livre X des Confessions:* Augustinus Magister p.535-542.

545-559 Cayré, o.c., p.173-175; Pegueroles, o.c., p.49-53.

545 Vega, o.c., p.786 nt.7; Boyer, *L'idée de vérité...* p.205; Gilson, *Introduction...* p.244; Ch. P. Carlson, *The natural order, and historical explanation in St. Augustinus' City of God:* August. 21 (1971) 422.

546 9. Pero ¿y qué es entonces?

Pregunté a la tierra y me dijo: «No soy yo»; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: «No somos tu Dios; búscale sobre nosotros». Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: «Engáñase Anaxímenes: yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron.

Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: «Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él». Y exclamaron todas con grande voz: «El nos ha hecho». Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta su apariencia.

Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: «¿Tú quién eres», y respondí: «Un hombre». He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; el uno interior, el otro exterior. ¿Por cuál de éstos es por donde debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez, de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: «No somos Dios» y «El nos ha hecho». El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior: yo interior conozco estas cosas, yo, *Yo-Alma,* por medio del sentido de mi cuerpo.

Interrogué, finalmente, a la mole del mundo acerca de mi Dios, y ella me respondió: «No lo soy yo, simple hechura suya».

547 10. Pero ¿no se muestra esta hermosura a cuantos tienen entero el sentido? ¿Por qué, pues, no habla a todos lo mismo?

545-547 Cayré, o.c., p.173s; Pegueroles, o.c., p.49; Cayré, *La contemplation august.* p.159.201; Kowalczyk, *L'argument axiologique dans la philosophie de S. Augustin:* Est. agust. (1970) p.52.

546 Vega, o.c., p.786 nt.8-10; Cayré, o.c., p.202; Morán, *Síntesis del pensam. agust.:* Augustinus 5 (1960) 234; Kowalczyk, *La idea de Dios...:* Augustinus 20 (1975) 344 ss; J. Moreau, *Le temps et la création selon S. Augustin:* Giorn. d. met. 20 (1965) 278; Lope Cilleruelo, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. (1973) p.4.13.44; Id., *La prueba agustiniana...* p.242.247; Di Giovanni, o.c., p.297.

547 Vega, o.c., p.787 nt.12; Boyer, *Sant'Agostino* p.144; Cayré, o.c., p.202.

Los animales, pequeños y grandes, la ven; pero no pueden interrogarla, porque no se les ha puesto de presidente de los nunciadores sentidos a la razón que juzgue. Los hombres pueden, sí, interrogarla, por «percibir por las cosas visibles las invisibles de Dios» (Rom 1,20); mas hácense esclavos de ellas por el amor, y, una vez esclavos, ya no pueden juzgar. Porque no responden éstas a los que interrogan, sino a los que juzgan; ni cambian de voz, esto es, de aspecto, si uno ve solamente, y otro, además de ver, interroga, de modo que aparezca a uno de una manera y a otro de otra, sino que, apareciendo a ambos, es muda para el uno y habladora para el otro, o, mejor dicho, habla a todos, mas sólo aquéllos la entienden que confieren su voz, recibida fuera, con la verdad interior. Porque la verdad me dice: «No es tu Dios el cielo, ni la tierra, ni cuerpo alguno.» Y esto mismo dice la naturaleza de éstos a quien advierte que la mole es la menor en la parte que en el todo. Por esta razón eres tú mejor que éstos; a ti te digo, ¡oh alma!, porque tú vivificas la mole de tu cuerpo prestándole vida, lo que ningún cuerpo puede prestar a otro cuerpo. Mas tu Dios es para ti hasta la vida de tu vida.

Capítulo VIII

548 12. Traspasaré, pues, aun esta virtud de mi naturaleza, ascendiendo por grados hacia aquel que me hizo.

Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido.

Cuando estoy allí pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas preséntanse al momento; pero otras hay que buscarlas más con tiempo y como sacarlas de unos receptáculos abstrusos; otras, en cambio, irrumpen en tropel y cuando uno desea y busca otra cosa se ponen en medio, como di-

548-560 Cayré, *Contemplation et raison d'après S. Augustin:* Mélang. august. p.19.20.

548-552 Boyer, *Sant'Agostino* p.41; Gilson, *Introduction...* p.137; Cayré, o.c., p.203.204.

548 Vega, o.c., p.787 nt.14; Jolivet, *La doctrine august. de l'illum.* p.131; Capánaga, *San Agustín y el lulismo:* Augustinus 21 (1976) 10.

ciendo: ¿No seremos nosotras? Mas espántolas yo del haz de mi memoria con la mano del corazón, hasta que se esclarece lo que quiero y salta a mi vista de su escondrijo.

Otras cosas hay que fácilmente y por su orden riguroso se presentan, según son llamadas, y ceden su lugar a las que les siguen, y cediéndolo son depositadas, para salir cuando de nuevo se deseare. Lo cual sucede puntualmente cuando narro alguna cosa de memoria.

549 13. Allí se hallan también guardadas de modo distinto y por sus géneros todas las cosas que entraron por su propia puerta, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, por la vista; por el oído, toda clase de sonidos; y todos los olores por la puerta de las narices; y todos los sabores por la de la boca; y por el sentido que se extiende por todo el cuerpo (tacto), lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, ya sea extrínseco, ya intrínseco al cuerpo. Todas estas cosas recibe, para recordarlas cuando fuere menester y volver sobre ellas, el gran receptáculo de la memoria y no sé qué secretos e inefables senos suyos. Todas las cuales cosas entran en ella, cada una por su propia puerta, siendo almacenadas allí.

Ni son las mismas cosas las que entran, sino las imágenes de las cosas sentidas, las cuales quedan allí a disposición del pensamiento que las recuerda. Pero ¿quién podrá decir cómo fueron formadas estas imágenes, aunque sea claro por qué sentidos fueron captadas y escondidas en el interior? Porque, cuando estoy en silencio y en tinieblas, represéntome, si quiero, los colores, y distingo el blanco del negro y todos los demás que quiero, sin que me salgan al encuentro los sonidos, ni me perturben lo que, extraído por los ojos, entonces considero, no obstante, que ellos [los sonidos] estén allí y, como colocados aparte, permanezcan latentes. Porque también a ellos les llamo, si me place, y al punto se me presentan, y con la lengua queda y callada la garganta, canto cuanto quiero, sin que las imágenes de los colores que se hallan allí se interpongan ni interrumpan mientras se revisa el tesoro que entró por los oídos.

Del mismo modo recuerdo, según me place, las demás

549-551 Cayré, *La contemplation august.* p.204; Morán, *Síntesis del pensam. agust.:* Augustinus 5 (1960) 235.

549 Vega, o.c., p.787 nt.15.16; Cayré, o.c., p.34; Lope Cilleruelo, *La prueba agustiniana...* p.271; Rodríguez Neira, *Sentido gnoseológico de la memoria...* p.376; Rivera de Ventosa, *San Agustín y San Buenaventura en las pruebas de la existencia de Dios:* Augustinus 19 (1974) 213.

cosas aportadas y acumuladas por los otros sentidos, y así, sin oler nada distingo el aroma de los lirios del de las violetas, y, sin gustar ni tocar cosa, sino sólo con el recuerdo, prefiero la miel al arrope y lo suave a lo áspero.

550 14. Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. Allí se me ofrecen al punto el cielo y la tierra el mar con todas las cosas que he percibido sensiblemente en ellos, a excepción de las que tengo ya olvidadas. Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente. «Haré esto o aquello», digo entre mí en el seno ingente de mi alma, repleto de imágenes de tantas y tan grandes cosas; y «esto o aquello» se sigue. «¡Oh si sucediese esto o aquello!» «¡No quiera Dios esto o aquello!» Esto digo en mi interior, y al decirlo se me ofrecen al punto las imágenes de las cosas que digo de este tesoro de la memoria; porque si me faltasen, nada en absoluto podría decir de ellas.

551 15. Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío, Penetral amplio e infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para contenerse a sí misma. Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?

Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor. Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que todas estas cosas, que al nombrarlas no las veo con los ojos, no podría nombrarlas si interiormente no viese en mi memoria los montes, y las olas, y los ríos, y los astros, percibidos ocularmente, y el océano, sólo creído, con dimensiones tan grandes como si las viese fuera. Y, sin embargo, no es que haya absorbido tales cosas al verlas con los ojos del cuerpo, ni que ellas se hallen dentro de mí, sino sus imágenes. Lo único que sé es por qué sentido del cuerpo he recibido la impresión de cada una de ellas.

550 VEGA, o.c., p.787 nt.17; BOYER, *La philosophie augustinienne ignoret-elle l'abstraction?*, en *Essai...* p.171; RODRÍGUEZ NEIRA, *Sentido gnoseológico de la memoria...* p.380.385.398.

551 VEGA, o.c., p.787 nt.18.20; GILSON, *Introduction...* p.138; PEGUEROLES, o.c., p.50; CAPÁNAGA, *El hombre-abismo...* p.227; GROSSI, o.c., p.288; RODRÍGUEZ NEIRA, *Sentido gnoseológico de la memoria...* p.377.397.

CAPÍTULO IX

552 16. Pero no son estas cosas las únicas que encierra la inmensa capacidad de mi memoria. Aquí están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales, que todavía no se han olvidado. Mas aquí no son ya las imágenes de ellas las que llevo, sino las cosas mismas. Porque yo sé qué es la gramática, la pericia dialéctica, y cuántos los géneros de cuestiones; y lo que de estas cosas sé, está de tal modo en mi memoria que no está allí como la imagen suelta de una cosa, cuya realidad se ha dejado fuera; o como la voz impresa en el oído, que suena y pasa, dejando un rastro de sí por el que la recordamos como si sonara, aunque ya no suene; o como el perfume que pasa y se desvanece en el viento, que afecta al olfato y envía su imagen a la memoria, la que repetimos con el recuerdo; o como algo que se siente por el tacto, que, aunque alejado de nosotros, lo imaginamos con la memoria. Porque todas estas cosas no son introducidas en la memoria, sino captadas solas sus imágenes con maravillosa rapidez y depositadas en unas maravillosas como celdas, de las cuales salen de modo maravilloso cuando se las recuerda.

CAPÍTULO X

553 17. Pero cuando oigo decir que son tres los géneros de cuestiones—«si la cosa es, qué es y cuál es»—, retengo las imágenes de los sonidos de que se componen estas palabras, y sé que pasaron por el aire con estrépito y ya no

552 VEGA, o.c., p.787 nt.21; LOPE CILLERUELO, *La prueba agustiniana...* p.242.247.

553 VEGA, o.c., p.787 nt.22; PEGUEROLES, o.c., p.51.54; B. XIBERTA, *De abstractione apud S. Augustinum:* Acta hebdom. august.-thom., p.317.

existen. Pero las cosas mismas significadas por estos sonidos ni las he tocado jamás con ningún sentido del cuerpo, ni las he visto en ninguna parte fuera de mi alma, ni lo que he depositado en mi memoria son sus imágenes, sino las cosas mismas. Las cuales digan, si pueden, por dónde entraron en mí. Porque yo recorro todas las puertas de mi carne y no hallo por cuál de ellas han podido entrar. En efecto, los ojos dicen: Si son coloradas, nosotros somos los que las hemos noticiado. Los oídos dicen: Si hicieron algún sonido, nosotros las hemos indicado. El olfato dice: Si son olorosas, por aquí han pasado. El gusto dice también: Si no tienen sabor, no me preguntéis por ellas. El tacto dice: Si no es cosa corpulenta, yo no la he tocado, y si no ha he tocado, no he dado noticia de ella.

¿Por dónde, pues, y por qué parte han entrado en mi memoria? No lo sé. Porque cuando las aprendí, ni fue dando crédito a otros, sino que las reconocí en mi alma y las aprobé por verdaderas y se les encomendé a ésta, como en depósito, para sacarlas cuando quisiera. Allí estaban, pues, y aun antes de que yo las aprendiese; pero no en la memoria. ¿En dónde, pues, o por qué, al ser nombradas, las reconocí y dije: «Así es», «Es verdad», sino porque ya estaban en mi memoria, aunque tan retiradas y sepultadas como si estuvieran en cuevas muy ocultas, y tanto que, si alguno no las suscitara para que saliesen, tal vez no las hubiera podido pensar?

Capítulo XI

554 18. Por aquí descubrimos que aprender estas cosas —de las que no recibimos imágenes por los sentidos, sino que, sin imágenes, como ellas son, las vemos interiormente en sí mismas—no es otra cosa sino un como recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí y confusamente, y cuidar con la atención que estén como puestas a la mano en la memoria, para que, donde antes se ocultaban dispersas y descuidadas, se presenten ya fácilmente a una atención familiar. ¡Y cuántas cosas de este orden no encierra mi memoria, que han sido ya descubiertas, y, conforme dije, puestas como a la mano, que decimos haber aprendido y conocido! Estas mismas cosas, si las dejo de re-

554 Vega, o.c., p.788 nt.23.24; Gilson, *Introduction*... p.101; Pegueroles, o.c., p.53; Jolivet, *La doctrine august. de l'illum.* p.125.

cordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus más ocultos penetrales, que es preciso, como si fuesen nuevas, excogitarlas segunda vez en este lugar—porque no tienen otra estancia—y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión, de donde vino la palabra *cogitare;* porque *cogo* es respecto de *cogito* lo que *ago* de *agito* y *facio* de *factito.* Sin embargo, la inteligencia ha vindicado en propiedad esta palabra para sí, de tal modo que ya no se diga propiamente *cogitare* de lo que se recoge *(colligitur),* esto es, de lo que se junta *(cogitur)* en un lugar cualquiera, sino en el alma.

Capítulo XV

555 23. Mas, si es por medio de imágenes o no, ¿quién lo podrá fácilmente decir?

En efecto: nombro la piedra, nombro el sol, y no estando estas cosas presentes a mis sentidos, están ciertamente presentes en mi memoria sus imágenes.

Nombro el dolor del cuerpo, que no se halla presente en mí, porque no me duele nada, y, sin embargo, si su imagen no estuviera en mi memoria, no sabría lo que decía, ni en las disputas sabría distinguirle del deleite.

Nombro la salud del cuerpo, estando sano de cuerpo: en este caso tengo presente la cosa misma; sin embargo, si su imagen no estuviese en mi memoria, de ningún modo recordaría lo que quiere significar el sonido de este nombre; ni los enfermos, nombrada la salud, entenderían qué era lo que se les decía, si no tuviesen en la memoria su imagen, aunque la realidad de ella esté lejos de sus cuerpos.

Nombro los números con que contamos, y he aquí que ya están en mi memoria no sus imágenes, sino ellos mismos.

Nombro la imagen del sol, y preséntase ésta en mi memoria, mas lo que recuerdo no es una imagen de su imagen, sino ésta misma, la cual se me presenta cuando la recuerdo.

Nombro la memoria y conozco lo que nombro; pero ¿dónde lo conozco, si no es en la memoria misma? ¿Acaso también ella está presente a sí misma por medio de su imagen y no por sí misma?

555 E. Rivera de Ventosa, *San Agustín y San Buenaventura en las pruebas de la existencia de Dios:* Augustinus 19 (1974) 214.

CAPÍTULO XVII

556 26. Grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa. Vedme aquí en los campos y antros e innumerables cavernas de mi memoria, llenas innumerablemente de géneros innumerables de cosas, ya por sus imágenes, como las de todos los cuerpos; ya por presencia, como las de las artes; ya por no sé qué nociones o notaciones, como las de los afectos del alma, las cuales, aunque el alma no las padezca, las tiene la memoria, por estar en el alma cuanto está en la memoria. Por todas estas cosas discurro y vuelo de aquí para allá, y penetro cuanto puedo, sin que dé con el fin en ninguna parte. ¡Tanta es la virtud de la memoria, tanta es la virtud de la vida en un hombre que vive mortalmente!

¿Qué haré, pues, oh tú, vida mía verdadera, Dios mío? ¿Traspasaré también esta virtud mía, que se llama memoria? ¿La traspasaré para llegar a ti, luz dulcísima? ¿Qué dices? He aquí que ascendiendo por el alma hacia ti, que estás encima de mí, traspasaré también esta facultad mía, que se llama memoria, queriendo tocarte por donde puedes ser tocado y adherirme a ti por donde puedes ser adherido. Porque también las bestias y las aves tienen memoria, puesto que de otro modo no volverían a sus madrigueras y nidos, ni harían otras muchas cosas a las que se acostumbran, pues ni aun acostumbrarse pudieran a ninguna si no fuera por la memoria. Traspasaré, pues, aun la memoria para llegar a aquel que me separó de los cuadrúpedos y me hizo más sabio que las aves del cielo; traspasaré, sí, la memoria. Pero ¿dónde te hallaré, ¡oh tú, verdaderamente bueno y suavidad segura!, dónde te hallaré? Porque si te hallo fuera de mi memoria, olvidado me he de ti, y si no me acuerdo de ti, ¿cómo ya te podré hallar?

556-560 CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de S. Augustin* p.174.
556 RODRÍGUEZ NEIRA, *Sentido gnoseológico de la memoria...* p.382.399; CAPÁNAGA, *El hombre-abismo...* p.231; VEGA, o.c., p.789 nt.34.35; BOYER, *L'idée de vérité...* p.194; PEGUEROLES, o.c., p.50; CAYRÉ, *La contemplation augustinienne* p.204.205; GROSSI, *Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica:* Augustinus 2 (1976) 288.

CAPÍTULO XIX

557 28. ¿Y qué cuando es la misma memoria la que pierde algo, como sucede cuando olvidamos alguna cosa y la buscamos para recordarla? ¿Dónde al fin la buscamos sino en la misma memoria? Y si por casualidad allí se ofrece una cosa por otra, la rechazamos, hasta que se presenta lo que buscamos. Y cuando se presenta decimos: «Esto es»; lo cual no dijéramos si no la reconociéramos, ni la reconoceríamos si no la recordásemos. Ciertamente, pues, la habíamos olvidado. ¿Acaso era que no había desaparecido del todo, y por la parte que era retenida buscaba la otra parte? Porque sentíase la memoria no revolver conjuntamente las cosas que antes conjuntamente solía, y como cojeando por la truncada costumbre, pedía que se le volviese lo que la faltaba: algo así como cuando vemos o pensamos en un hombre conocido, y, olvidados de su nombre, nos ponemos a buscarle, a quien no le aplicamos cualquiera otro distinto que se nos ofrezca, porque no tenemos costumbre de pensarle con él, por lo que los rechazamos todos, hasta que se presenta aquel con que, por ser el acostumbrado y conocido, descansamos plenamente.

Mas éste, ¿de dónde se me presenta sino de la memoria misma? Porque si alguno nos lo advierte, el reconocerlo de aquí viene. Porque no lo aceptamos como cosa nueva, sino que, recordándolo, aprobamos ser lo que se nos ha dicho, ya que, si se borrase plenamente del alma, ni aun advertidos lo recordaríamos.

No se puede, pues, decir que nos olvidamos totalmente, puesto que nos acordamos al menos de habernos olvidado, y de ningún modo podríamos buscar lo perdido que absolutamente hemos olvidado.

557 VEGA, o.c., p.789 nt.36 y 37; GILSON, *Introduction...* p.134s; PEGUEROLES, o.c., p.51; BRASA DÍEZ, *El contenido del «cogito» agustiniano:* Augustinus 21 (1976) p.282 nt.28; LOPE CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios:* Est. agust. (1969) p.263; RODRÍGUEZ NEIRA, *Sentido gnoseológico de la memoria según San Agustín:* Est. agust. (1971) p.375; ID., *Los niveles de la memoria en San Agustín y en San Buenaventura:* Augustinus 19 (1974) 226s.

Capítulo XXVI

558 37. Pues ¿dónde te hallé para conocerte—porque ciertamente no estabas en mi memoria antes que te conociese—, dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti sobre mí? No hay absolutamente lugar, y nos apartamos y nos acercamos, y, no obstante, no hay absolutamente lugar. ¡Oh Verdad!, tú presides en todas partes a todos los que te consultan y a un tiempo respondes a todos los que te consultan, aunque sean cosas diversas. Claramente tú respondes, pero no todos oyen claramente. Todos te consultan sobre lo que quieren, mas no todos oyen siempre lo que quieren. Optimo ministro tuyo es el que no atiende tanto a oír de ti lo que él quisiera cuanto a querer aquello que de ti oyere.

Capítulo XXVII

559 38. ¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y ved que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abraséme en tu paz.

Capítulo XXVIII

560 39. Cuando yo me adhiriere a ti con todo mi ser, ya no habrá más dolor ni trabajo para mí, y mi vida será viva, llena toda de ti. Mas ahora, como al que tú llenas lo elevas, me soy carga a mí mismo porque no estoy lleno de ti.

558 Vega, o.c., p.790 nt.48.49; Jolivet, *Saint Augustin*... p.229; Gilson, *L'infinité divine chez Sant Augustin:* Augustinus magister I p.570; V. Redano, o.c., p.180; Kowalczyk, *La conception de l'homme chez S. Augustin:* Giorn. met. 27 (1972) 199.

559 Vega, o.c., p.790 nt.50.51; Boyer, *L'idée de vérité*... p.205; *Sant'Agostino* p.165.231.

560 Vega, o.c., p.790 nt.52; Cayré, o.c., p.174; Id., *La contemplation augustinienne*... p.146.148.152.207.208; Id., *Contemplation et raison d'après S. Augustin:* Mélang. august., p.21.23; Pegueroles, o.c., p.52; Jolivet, *Le problème du mal*... p.7; Lope Cilleruelo, *La «memoria Dei» según San Agustín:* Augustinus magister p.498.

Contienden mis alegrías, dignas de ser lloradas, con mis tristezas, dignas de alegría, y no sé de qué parte está la victoria. Contienden mis tristezas malas con mis gozos buenos, y no sé de qué parte está la victoria. ¡Ay de mí, Señor! ¡Ten misericordia de mí! ¡Ay de mí!

He aquí que no oculto mis llagas. Tú eres médico, y yo estoy enfermo; tú eres misericordioso, y yo miserable. «¿Acaso no es tentación la vida del hombre sobre la tierra?» (Job 7,1). ¿Quién hay que guste de las molestias y trabajos? Tú mandas tolerarlos, no amarlos. Nadie ama lo que tolera, aunque ame el tolerarlos. Porque, aunque goce en tolerarlos, más quisiera, sin embargo, que no hubiese qué tolerar.

En las cosas adversas deseo las prósperas, en las cosas prósperas temo las adversas. ¿Qué lugar intermedio hay entre estas cosas, en el que la vida humana no sea una tentación?

¡Ay de las prosperidades del mundo una y otra vez, por el temor de la adversidad y la corrupción de la alegría! ¡Ay de las adversidades del mundo una, dos y tres veces, por el deseo de la prosperidad y porque es dura la misma adversidad y no falle la paciencia! ¿Acaso no es tentación sin interrupción la vida del hombre sobre la tierra?

Capítulo XXIX

561 40. Toda mi esperanza no estriba sino en tu muy grande misericordia. Da lo que mandas y manda lo que quieras. Nos mandas que seamos continentes: «Y como yo supiese—dice uno—que ninguno puede ser continente si Dios no se lo da, entendí que también esto mismo era parte de la sabiduría, conocer de quién es este don» (Sab 8,21).

Por la continencia, en efecto, somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas. Porque menos te ama quien ama algo contigo y no lo ama por ti.

¡Oh amor que siempre ardes y nunca te extingues! Caridad, Dios mío, enciéndeme. ¿Mandas la continencia? Da lo que mandas y manda lo que quieras.

561 Vega, o.c., p.790 nt.53; Gilson, *Introduction*... p.207; Courcelle, o.c., p.245.246.

Capítulo XXXVII

562 60. Diariamente somos tentados, Señor, con semejantes tentaciones, y somos tentados sin cesar. Nuestro horno cotidiano es la lengua humana (Prov 27,21). Tú nos mandas que seamos también en este orden continentes: da lo que mandas y manda lo que quieras.

Tú tienes conocidos sobre este punto los gemidos de mi corazón dirigidos hacia ti y los ríos de mis ojos. Porque no puedo fácilmente saber cuánto me he limpiado de esta lepra, y temo mucho mis delitos ocultos, patentes a tus ojos, pero no a los míos. Porque en cualquier otro género de tentaciones tengo yo facultad de examinarme a mí mismo, pero en éste es casi nula. Porque en orden a los deleites de la carne y a la vana curiosidad de conocer, veo bien cuánto he aprovechado al tener que refrenar mi alma, cuando carezco de tales cosas, por voluntad o por necesidad. Porque entonces yo mismo me pregunto cuándo me es más o menos molesto carecer de ellas.

En cuanto a las riquezas, que son deseadas para servicio de una de estas tres concupiscencias, o de dos de ellas o de todas, si el alma no puede percibir si las desprecia poseyéndolas, puede hacer prueba de sí abandonándolas. Pero, en orden a la alabanza, ¿acaso, para carecer de ella y así experimentar lo que podemos en este punto, hemos de vivir mal y tan perdidamente y con tanta crueldad que todo el que nos conozca nos deteste? ¿Qué mayor locura puede decirse ni pensarse?

Mas si la alabanza suele y debe ser compañera de la vida buena y de las buenas obras, no debemos abandonar ni la vida buena ni su compañera la alabanza. Sin embargo, yo ignoro si puedo llevar con igualdad de ánimo o de mala gana la carencia de alguna cosa, hasta ver que me falta.

563 61. Pues ¿qué es, Señor, lo que te confieso en este género de tentación? ¿Qué, sino que me deleito en las alabanzas? Más, sin duda alguna, me deleita la verdad que las alabanzas; porque si me propusiesen qué quería más: ser loco furioso y desatinado en todo y ser alabado de todos los hombres, o estar cabal y certísimo de la verdad, y ser vituperado de todos, ya veo lo que elegiría.

562 Vega, o.c., p.794 nt.76; Gilson, *Introduction...* p.207.

563 Vega, o.c., p.794 nt.77; Kowalczyk, *La conception de l'homme chez Saint Augustin:* Giorn. di met. 27 (1972) 199.

Con todo, yo no quisiera que la aprobación ajena aumentase el gozo de cualquier bien mío. Mas de hecho no sólo lo aumenta, lo confieso, sino también la vituperación lo disminuye. Y cuando me siento turbado con esta miseria mía, viéneseme luego una excusa, que tú sabes, ¡oh Dios!, lo que vale, porque a mí me trae perplejo. Porque habiéndonos mandado tú no sólo la continencia, esto es, de qué cosas debemos cohibir el amor, sino también la justicia, esto es, en qué lo debemos poner, y queriendo no sólo que te amásemos a ti, sino también al prójimo, sucede muchas veces que parezco deleitarme del provecho o esperanza del prójimo, cuando me deleito con la alabanza del que ha entendido bien, y a su vez contristarme con su mal, cuando le oigo vituperar lo bueno que ignora.

Porque también me contristo algunas veces con las alabanzas, cuando o alaban en mí aquellas cosas en que yo me desagrado o estiman algunos bienes pequeños y leves míos más de lo que debieran serlo.

Pero a su vez, ¿dé donde sé yo si el sentirme así afectado es porque no quiero que disienta de mí, respecto de mí, el que me alaba, no porque me mueva su utilidad, sino porque los mismos bienes que veo con agrado en mí me son más gratos cuando agradan también a otros? Porque, en cierto modo, no soy yo alabado cuando no es aprobado mi juicio respecto de mí, puesto que o alaban cosas que a mí me desagradan o alaban más las que a mí me agradan menos. ¿Luego también en esto ando incierto de mí?

564 62. He aquí que veo en ti, ¡oh Verdad!, que no debían moverme mis alabanzas por causa de mí, sino por utilidad del prójimo, y no sé si tal vez es así; pues en este asunto me soy menos conocido a mí que tú. Yo te suplico, Dios mío, que me des a conocer a mí mismo, para que pueda confesar a mis hermanos, que han de orar por mí, cuanto hallare en mí de malo. Me examinaré, pues, nuevamente con más diligencia.

Pero si es la utilidad del prójimo la que me mueve en mis alabanzas, ¿por qué me muevo menos cuando es vituperado injustamente un extraño que no cuando lo soy yo? ¿Por qué me hiere más la contumelia lanzada contra mí que la que

564 Vega, o.c., p.794 nt.78; Kowalzcyk, *La conception de l'homme...:* Giorn. di met. 27 (1972) 209.

en mi presencia se lanza con la misma iniquidad contra otro? ¿Acaso ignoro también esto? ¿Había de faltar esto para engañarme a mí mismo y no decir la verdad en tu presencia, ni con el corazón ni con la lengua?

Aleja, Señor, de mí semejante locura, para que mi boca no sea para mí el «óleo del pecador con que unja mi cabeza» (Sal 140,5).

LIBRO XI

Capítulo IV

565 6. He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es hecho y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes, en lo cual consiste el mudarse y variar. Claman también que no se han hecho a sí mismos: «Por eso somos, porque hemos sido hechos; no éramos antes de que existiéramos, para poder hacernos a nosotros mismos». Y la voz de los que así decían era la voz de la evidencia. Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, por lo que ellos son hermosos; tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; tú que eres Ser, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo ser como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni tienen ser. Conocemos esto; gracias te sean dadas; mas nuestra ciencia, comparada con tu ciencia, es una ignorancia.

Capítulo V

566 7. Pero ¿cómo hiciste el cielo y la tierra, y cuál fue la máquina de tan gran obra tuya? Porque no lo hiciste como el hombre artífice, que forma un cuerpo de otro cuerpo al arbitrio del alma, que puede imponer en algún modo la forma que contempla en sí misma con el ojo interior—¿y de

565-566 Cayré, o.c., p.175.
565 Vega, o.c., p.843 nt.8; Kowalczyk, *La idea de Dios...:* Augustinus 20 (1975) 344-345; Gilson, *Introduction...* p.244s.264; Boyer, *Sant'Agostino* p.63.
565 Cayré, *La contemplation augustinienne* p.159; Vericat Núñez, *La idea de la creación según San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 23; Di Giovanni, o.c., p.291.297.
566-570 Cayré, o.c., p.176.
566 Gilson, *Introduction...* p.247.264; Vericat Núñez, o.c., p.295.

dónde podría esto sino de que tú la hiciste?—e impone la forma a lo que ya existía y la tenía, a fin de ser, como es la tierra, la piedra, el leño, el oro o cualquier otra especie de cosas.

¿Y de dónde serían estas cosas si tú no las instituyeras? Tú diste cuerpo al artífice; tú creaste al alma, que manda a los miembros; tú la materia, de que hace algo; tú el ingenio, con que alcanza el arte y ve interiormente lo que hace fuera; tú el sentido del cuerpo con el que, como un intérprete, transmite del alma a la materia aquello que hace y a su vez anuncia al alma lo que se ha hecho, para que ésta consulte interiormente a la verdad, que la preside, si se hizo bien la cosa.

567 Todas estas cosas te alaban, ¡oh Creador de todo! Pero ¿cómo las hiciste? ¿Cómo hiciste, ¡oh Dios!, el cielo y la tierra? Ciertamente que no hiciste el cielo y la tierra en el cielo y la tierra, ni en el aire, ni en las aguas; porque también estas cosas pertenecen al cielo y la tierra. Ni hiciste el universo en el universo mundo, porque no había dónde hacerle antes que se hiciera para que fuese. Ni tú tenías algo en la mano, de donde hicieses el cielo y la tierra; porque ¿de dónde te habría venido esto, que tú no habías hecho, y de lo cual harías tú algo? ¿Y qué cosa hay que sea si no es porque tú eres? Tú dijiste y las cosas fueron hechas y con tu palabra las hiciste.

Capítulo VI

568 8. Pero ¿cómo lo dijiste? ¿Fue acaso de aquel modo como se hizo aquella voz de la nube que dijo: «Este es mi hijo amado»? (Mt 3,17). Porque aquella voz se hizo y pasó, comenzó y terminó. Sonaron las sílabas y pasaron, la segunda después de la primera, la tercera después de la segunda, y así por orden hasta llegar a la última, y después de la última, el silencio. Por donde se ve clara y evidentemente que aquella voz fue expresada por el movimiento de una criatura, y aun ésta temporal, sirviendo a tu voluntad eterna. Y estas palabras tuyas, pronunciadas en el tiempo, fueron transmitidas por el oído exterior a la mente prudente, cuyo oído interior tiene aplicado a tu palabra eterna. Mas comparó aquélla estas palabras que suenan temporalmente con tu palabra eterna en el silencio y dijo: «Cosa muy distinta es, cosa muy

distinta es»; porque estas palabras están muy por debajo de mí, ni aun son, pues huyen y pasan; y «la palabra de mi Dios permanece sobre mí eternamente» (Is 40,8).

Si, pues, dijiste con palabras que suenan y pasan que fuese hecho el cielo y la tierra y así fue como hiciste el cielo y la tierra, ya había una criatura corporal antes del cielo y de la tierra, con cuyos movimientos temporales transcurriese aquella voz temporalmente. Mas antes del cielo y de la tierra no había ningún cuerpo, y si lo había, ciertamente lo habías hecho tú sin una voz transitoria, de donde formases la voz transitoria, con la que dijeses que fuesen hechos el cielo y la tierra. Porque, sea lo que fuere, aquello de donde había de formarse tal voz, si no hubiese sido hecho por ti, no sería absolutamente nada. Mas para que llegase a ser el cuerpo, de donde se formasen estas palabras, ¿con qué palabra fue dicho por ti?

Capítulo VII

569 9. Así, pues, tú nos invitas a comprender aquella palabra, que es Dios ante ti, Dios, que sempiternamente se dice y en la que se dicen sempiternamente todas las cosas. Porque no se termina lo que se estaba diciendo y se dice otra cosa, para que puedan ser dichas todas las cosas, sino todas a un tiempo y eternamente. De otro modo, habría ya tiempo y cambio, y no habría eternidad verdadera ni verdadera inmortalidad.

He comprendido esto y te doy gracias; lo he comprendido, y te lo confieso, Señor; y conmigo lo conoce y te bendice quien no es ingrato a la verdad cierta. Conocemos, Señor, conocemos que, en cuanto una cosa no es lo que era y es lo que no era, en tanto muere o nace. Nada hay, pues, en tu Verbo que ceda o suceda, porque es verdaderamente inmortal y eterno. Y así en tu Verbo, coeterno a ti, dices a un tiempo y sempiternamente todas las cosas que dices, y se hace cuanto dices que sea hecho; ni las haces de otro modo que diciéndolo, no obstante que no todas las cosas que haces diciendo, se hacen a un tiempo y sempiternamente.

569 VEGA, o.c., p.843 nt.9-11; VERICAT NÚÑEZ, o.c., p.155.

Capítulo VIII

570 10. ¿Por qué esto, te suplico, Señor Dios mío? De algún modo lo veo, pero no sé cómo declararlo, sino diciendo que todo lo que comienza a ser y deja de ser, entonces comienza y entonces acaba, cuando en la razón eterna, en la que nada empieza ni acaba, se conoce que debió comenzar o debió acabar. Es el mismo Verbo tuyo, que es también «Principio, porque nos habla». Así habla por la carne en el Evangelio, y así habló exteriormente a los oídos de los hombres, para que fuese creído, y se le buscase dentro, y se le hallase en la Verdad eterna, en donde el *Maestro bueno y único* enseña a todos los discípulos.

Allí oigo tu voz, Señor, que me dice que quien nos habla es quien nos enseña; pero el que no nos enseña, aunque hable, no nos habla a nosotros. ¿Y quién es el que nos enseña, sino la Verdad que permanece? Porque hasta cuando somos amonestados por la criatura mudable, somos conducidos a la Verdad inmutable, donde verdaderamente aprendemos cuando estamos en su presencia y le oímos y nos gozamos con grande alegría por la voz del esposo, tornando allí de donde somos. Y es principio, porque si no permaneciese cuando erramos, no tendríamos adónde volver. Mas cuando retornamos de nuestro error, ciertamente volvemos conociendo; pero para que conozcamos, él nos enseña, porque es *Principio* y nos habla.

Capítulo XI

571 13. Quienes así hablan, todavía no te entienden, ¡oh Sabiduría de Dios, luz de las mentes! ; todavía no entienden cómo se hagan las cosas que son hechas en ti y por ti, y se empeñan por saber las cosas eternas; pero su corazón revolotea aún sobre los movimientos pretéritos y futuros de las cosas, y es aún vano. ¿Quién podrá detenerle y fijarle, para

570 J. MOREAU, *Le temps et la création selon Saint Augustin:* Giorn. di met. 20 (1965) 229.288; CAYRÉ, o.c., p.176; GILSON, *Introduction*... p.256; VERICAT NÚÑEZ, o.c.: Augustinus 15 (1970) 295; CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*... p.161s.

571-573 CAYRÉ, o.c., p.177.

571 VEGA, o.c., p.844 nt.16; CAYRÉ, o.c., p.176; GILSON, *Introduction* p.255; PEGUEROLES, o.c., p.62; CHAYX-RUY, *Le problème du temps dans les «Confessions» et dans la «Cité de Dieu»*: Giorn. di met. 9 (1954) 464-477; DI GIOVANNI, o.c., p.299; KOWALCZYK, *La conception de l'homme chez S. Augustin:* Giorn. di met. 27 (1972) 208.

que se detenga un poco y capte por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vea que es incomparable, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente; y vea, finalmente, que todo pretérito es empujado por el futuro, y que todo futuro está precedido de un pretérito, y todo lo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente? ¿Quién podrá detener, repito, el corazón del hombre, para que se pare y vea cómo, estando fija, dicta los tiempos futuros y pretéritos la eternidad, que no es futura ni pretérita? ¿Acaso puede realizar esto mi mano o puede obrar cosa tan grande la mano de mi boca por sus discursos?

Capítulo XIII

572 15. Mas si la mente volandera de alguno vagando por las imágenes de los tiempos anteriores [a la creación] * se admirase de que tú, Dios omnipotente, y omnicreante, y omniteniente, artífice del cielo y de la tierra, dejaste pasar un sinnúmero de siglos antes de que hicieses tan gran obra, despierte y advierta que admira cosas falsas. Porque ¿cómo habían de pasar innumerables siglos, cuando aún no los habías hecho tú, autor y creador de los siglos? ¿O qué tiempos podían existir que no fuesen creados por ti? ¿Y cómo habían de pasar, si nunca habían sido? Luego, siendo tú el obrador de todos los tiempos, si existió algún tiempo antes de que hicieses el cielo y la tierra, ¿por qué se dice que cesabas de obrar? Porque tú habías hecho el tiempo mismo; ni pudieron pasar los tiempos antes de que hicieses los tiempos.

Mas si antes del cielo y de la tierra no existía ningún tiempo, ¿por qué se pregunta qué era lo que entonces hacías? Porque realmente no había tiempo donde no había *entonces*.

573 16. Ni tú precedes temporalmente a los tiempos: de otro modo no precederías a todos los tiempos. Mas precedes a todos los pretéritos por la celsitud de tu eternidad, siempre presente; y superas todos los futuros, porque son futuros, y cuando vengan serán pretéritos. «Tú, en cambio, eres el mismo, y tus años no mueren» (Sal 101,28). Tus años ni van ni vienen, al contrario de estos nuestros, que van y vienen, para que todos sean. Tus años existen todos juntos, porque existen; ni son excluidos los que van por los que vienen, porque no pasan; mas los nuestros todos llegan a ser cuando ninguno de ellos existe ya. Tus años son un día, y tu día no es un cada día sino un *hoy*, porque tu *hoy* no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu *hoy* es la eternidad; por eso engendraste coeterno a ti a aquel a quien dijiste: «Yo te he engendrado hoy». Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo un tiempo en que no había tiempo.

* Paréntesis del traductor.
572 Vega, o.c., p.844 nt.18; Gilson, *Introduction*... p.249; Vericat Núñez, *La idea de creación en San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 153-157.

Capítulo XIV

574 17. No hubo, pues, tiempo alguno en que tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya. Mas ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y éste, si permaneciese, no sería tiempo. ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?

574-577 Cayré, o.c., p.177.
574 Vega, o.c., p.844 nt.20.21; Boyer, *Sant'Agostino* p.65; Gilson, *Introduction*... p.249.251.

Capítulo XV

575 18. Y, sin embargo, decimos «tiempo largo» y «tiempo breve», lo cual no podemos decirlo más que del tiempo pasado y futuro. Llamamos tiempo pasado largo, v.gr., a cien años antes de ahora, y de igual modo tiempo futuro largo a cien años después; tiempo pretérito breve, si decimos, por ejemplo, hace diez días, y tiempo futuro breve, si dentro de diez días. Pero ¿cómo puede ser largo o breve lo que no es? No digamos, pues, que «es largo», sino, hablando del pretérito, digamos que «fue largo» y del futuro, que «será largo».

¡Oh Dios mío y luz mía!, ¿no se burlará en esto tu Verdad del hombre? Porque el tiempo pasado que fue largo, ¿fue largo cuando era ya pasado o tal vez cuando era aún presente? Porque entonces podía ser largo, cuando había de qué ser largo; y como el pretérito ya no era, tampoco podía ser largo, puesto que de ningún modo existía. Luego no digamos: «El tiempo pasado fue largo», porque no hallaremos qué fue largo, por la razón de que lo que es pretérito, por serlo, no existe; sino digamos: «Largo fue aquel tiempo siendo presente», porque siendo presente fue cuando era largo; todavía, en efecto, no había pasado para dejar de ser, por lo que era y podía ser largo; pero después que pasó, dejó de ser largo, al punto que dejó de existir.

576 19. Pero veamos, ¡oh alma mía!, si el tiempo presente puede ser largo; porque se te ha dado poder sentir y medir las duraciones. ¿Qué me respondes? ¿Cien años presentes son acaso un tiempo largo? Mira primero si pueden estar presentes cien años. Porque si se trata del primer año, es presente; pero los noventa y nueve son futuros, y, por tanto, no existen todavía; pero si estamos en el segundo, ya tenemos uno pretérito, otro presente y los restantes futuros. Y así de cualquiera de cada uno de los años medios de este número centenario que tomemos como presente: todos los anteriores a él serán pasados; todos los que vengan después de él, futuros. Por todo lo cual no pueden ser presentes los cien años.

Pero veamos si aun el año que se toma es presente. En

575 Vega, o.c., p.845 nt.22; Rodríguez Neira, o.c., p.386; Vericat Núñez, o.c., *La idea de creación en San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 156.157; Pegueroles, o.c., p.63; Kowalczyk, o.c.: Giorn. di met. 27 (1972) 208.

576 Vega, o.c., p.845 nt.23; Chayx-Ruy, o.c., p.464-477; Rodríguez Neira, o.c., p.396.

efecto: si de él el primer mes es presente, los restantes son futuros; si se trata del segundo, ya el primero es pasado, y los restantes no son aún.

Luego ni aun el año en cuestión es todo presente; y si no es todo presente, no es el año presente; porque el año consta de doce meses, de los cuales cualquier mes que se tome es presente, siendo los restantes pasados o futuros.

Pero es que ni el mes que corre es todo presente, sino un día. Porque si lo es el primero, los restantes son futuros; si es el último, los restantes son pasados; si alguno de los intermedios, unos serán pasados, otros futuros.

577 20. He aquí el tiempo presente—el único que hallamos debió llamarse largo—, que apenas si se reduce al breve espacio de un día. Pero discutamos aún este mismo. Porque ni aun el día es todo él presente. Compónese éste, en efecto, de veinticuatro horas entre las nocturnas y diurnas, de las cuales la primera tiene como futuras las restantes, y la última como pasadas todas las demás, y cualquiera de las intermedias tiene delante de ella pretéritas y después de ella futuras. Pero aun la misma hora está compuesta de partículas fugitivas, siendo pasado lo que ha transcurrido de ella, y futuro lo que aún le queda.

Si, pues, hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisble en partes, por pequeñísimas que éstas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro; y el presente no tiene espacio ninguno.

¿Dónde está, pues, el tiempo que llamamos largo? ¿Será acaso el futuro? Ciertamente que no podemos decir de éste que es largo, porque todavía no existe qué sea largo; sino decimos que será largo. ¿Cuándo, pues, lo será? Porque si entonces fuere todavía futuro, no será largo, porque todavía no hay qué sea largo; y si fuese largo, cuando saliendo del futuro, que todavía no es, comenzare a ser y fuese hecho presente para poder ser largo, ya clama el tiempo presente con las razones antedichas, que no puede ser largo.

577 Vega, o.c., p.845 nt.24; Gilson, *Introduction...* p.252; Rodríguez Neira, o.c., p.387; Vericat Núñez, *La idea de creación en San Agustín:* ibid., 15 (1970) 156.

Capítulo XVI

578 21. Y, sin embargo, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves. También medimos cuánto sea más largo o más corto aquel tiempo que éste, y decimos que éste es doble o triple y aquél sencillo, o que éste es tanto como aquél. Ciertamente nosotros medimos los tiempos que pasan cuando sintiéndolos los medimos; mas los pasados, que ya no son, o los futuros, que todavía no son, ¿quién los podrá medir? A no ser que se atreva alguien a decir que se puede medir lo que no existe.

Porque cuando pasa el tiempo puede sentirse y medirse; pero cuando ha pasado ya, no puede, porque no existe.

Capítulo XXIV

579 31. ¿Mandas que apruebe si alguno dice que el tiempo es el movimiento del cuerpo? No lo mandas. Porque yo oigo, y tú lo dices, que ningún cuerpo se puede mover si no es en el tiempo; pero que el mismo movimiento del cuerpo sea el tiempo no lo oigo, ni tú lo dices. Porque cuando se mueve un cuerpo, mido por el tiempo el rato que se mueve, desde que empieza a moverse hasta que termina. Y si no le vi comenzar a moverse y continúa moviéndose de modo que no vea cuándo termina, no puedo medir esta duración, si no es tal vez desde que lo comencé a ver hasta que dejé de verle. Y si lo veo largo rato, sólo podré decir que se movió largo rato, pero no cuánto; porque cuando decimos: «Cuánto», no lo decimos sino por relación a algo, como cuando decimos: «Tanto esto, cuanto aquello», o «Esto es doble respecto de aquello» y así otras cosas por el estilo.

580 Pero si pudiéramos notar los espacios de los lugares, de dónde y hacia dónde va el cuerpo que se mueve, o sus partes, si se moviese sobre sí como en un torno, podríamos decir cuánto tiempo empleó en efectuarse aquel movimiento del cuerpo o de sus partes desde un lugar a otro lugar. Así, pues, siendo una cosa el movimiento del cuerpo, otra aquello

578 Vega, o.c., p.845 nt.25; Pegueroles, o.c., p.63; Rodríguez Neira, o.c., p.387.
580 Vega, o.c., p.846 nt.37; Gilson, *Introduction*... p.253.

con que medimos su duración, ¿quién no ve cuál de los dos debe decirse tiempo con más propiedad? Porque si un cuerpo se mueve unas veces más o menos rápidamente y otras está parado, no sólo medimos por el tiempo su movimiento, sino también su estada, y decimos: «Tanto estuvo parado cuanto se movió», o «Estuvo parado el doble o el triple de lo que se movió», y cualquiera otra cosa que comprenda o estime nuestra dimensión, más o menos, como suele decirse. No es, pues, el tiempo el movimiento de los cuerpos.

LIBRO XII

Capítulo XV

581 18. ¿Acaso diréis que son falsas las cosas que me dice en el oído interior con voz fuerte la Verdad acerca de la verdadera eternidad del Creador: que su sustancia no varía de ningún modo con los tiempos, ni que su voluntad es extraña a su sustancia, razón por la cual no quiere ahora esto y luego aquello, sino que todas las cosas que quiere las quiere de una vez y a un tiempo y siempre, no una vez y otra vez, ni ahora éstas y luego aquéllas; ni quiere después lo que no quería antes ni quiere ahora lo que antes quiso?; porque semejante voluntad sería mudable, y todo lo que es mudable no es eterno, y nuestro Dios es eterno.

¿Asimismo [me diréis que es falso] * lo que me dice la Verdad en el oído interior: que la expectación de las cosas por venir se convierte en visión cuando llegan, así como la visión se transforma en memoria cuando han pasado? Porque toda intención que así varía es mudable, y todo lo que se muda no es eterno, y nuestro Dios es eterno.

Yo agrupo estas verdades y las junto, y hallo que mi Dios, Dios eterno, no creó con nueva voluntad al mundo, ni su ciencia puede padecer nada transitorio.

582 19. ¿Qué decís ahora, oh contradictores? ¿Son acaso falsas estas cosas?

—No—dicen.

—Pues ¿cuál lo es? ¿Es tal vez falso que toda naturaleza

* Paréntesis del traductor.
581-587 Cayré, o.c., p.178.
582 Vega, o.c., p.899 nt.20.

formada o materia formable procede de aquel que es sumamente bueno por ser sumamente?

—Tampoco negamos esto—dicen.

—Pues entonces, ¿qué? ¿Negáis tal vez que exista una criatura tan sublime que se adhiera a Dios verdadero y de verdad eterno con tan casto amor que, aunque no le sea coeterna, jamás se separe de él ni se deje arrastrar por ninguna variedad ni vicisitud temporal, sino que descanse en la verdaderísima contemplación de sólo él, porque tú, ¡oh Dios!, muestras a quien te ama cuanto mandas, y le bastas y por eso no se desvía de ti ni aun para mirarse a sí?

Esta es la casa de Dios, no terrena ni corpórea con mole celeste alguna, sino espiritual y participante de tu eternidad, porque no sufre detrimento eternamente. Porque tú «la estableciste en los siglos de los siglos; la pusiste un precepto y no le traspasará» (Sal 148,6). Sin embargo, no te es coeterna, por no carecer de principio al haber sido creada.

583 20. Ciertamente que aunque no hallamos tiempo antes de ella, puesto que la «sabiduría fue creada la primera de todas las cosas» (Ecl 1,4)—no digo aquella Sabiduría que es, ¡oh Dios nuestro!, totalmente coeterna y parigual a ti, su Padre, y «por quien fueron hechas todas las cosas y en cuyo principio hiciste el cielo y la tierra», sino aquella otra sabiduría creada, esto es, aquella naturaleza intelectual que es luz por la contemplación de la luz, porque también, aunque luz creada, es llamada sabiduría; mas, cuando es diferente la luz que ilumina de la que es reflejada, tanto difiere la sabiduría que crea de la que es creada, como difiere la justicia justificante de la justicia obrada en nosotros por la justificación; porque también nosotros somos llamados «justicia tuya» (Cor 2,5.21), conforme dice uno de tus siervos: «... a fin de que seamos justicia de Dios en él», razón por la cual existe una sabiduría creada antes que todas las cosas, la cual, aunque creada, es la mente racional e intelectual de tu casta ciudad, «nuestra Madre, que está allá arriba y es libre» (Gál 4,26) «y eterna en los cielos»; ¿y en qué cielos, sino en «los cielos de los cielos», que te alaban, porque también éste es «cielo del cielo para el Señor»?—, aunque no hallamos tiempo, digo, antes de ella, por anteceder a la creación del tiempo, ya que es la primera creada de todas las cosas, existe, sin embargo, antes de ella la eternidad del mismo Creador, creada por la cual tomó principio, y aunque no de tiempo, porque todavía no existía el tiempo, sí al menos de su propia creación.

584 21. Pero de tal modo tiene el ser de ti, ¡oh Dios nuestro!, que es totalmente cosa distinta de ti y no lo mismo que tú. Y si bien no hallamos tiempo, no sólo antes de ella, pero ni aun siquiera en ella—porque es idónea para ver siempre tu faz y no se aparta jamás de ella, lo cual hace que por ningún cambio varíe—, le es, sin embargo, propia la mutabilidad; por lo que se oscurecería y se resfriaría si no fuera que con el amor grande con que se adhiere a ti luciera y ardiese de ti como un eterno mediodía.

¡Oh Casa luminosa y bella!, «amado he tu hermosura y el lugar donde mora la gloria de mi Señor! (Sal 25,8), tu hacedor y tu poseedor. Por ti suspire mi peregrinación, y dígale al que te hizo a ti que también me posea a mí en ti, porque también me ha hecho a mí. «Erré como oveja perdida» (Sal 118,176), mas espero ser trasplantado a ti en los hombros de mi pastor, tu estructurador.

585 22. ¿Qué me decís, contradictores a los que antes hablaba, y que, sin embargo, creéis que Moisés fue siervo piadoso de Dios y que sus libros son oráculos del Espíritu Santo? ¿No es acaso esta *Casa de Dios,* no digo yo coeterna con él, pero sí a su modo *eterna en los cielos,* en donde vanamente buscáis cambios de tiempos, porque no los halláis, puesto que sobrepasa toda extensión y todo espacio voluble de tiempo, para *quien es el bien adherirse siempre a Dios?*

—Sí lo es—dicen.

—Pues, ¿cuál de las cosas que *mi corazón gritó al Señor,* cuando oía interiormente *la voz de su alabanza;* cuál de ellas, decidme de una vez, pretendéis que es falsa? ¿Acaso porque dije que existía una materia informe, en la que por no haber forma alguna no había ningún orden? Mas donde no había orden tampoco podía haber vicisitud de tiempos. Con todo, este cuasi-nada, en cuanto no era totalmente nada, ciertamente procedía de aquel de quien procede cuanto existe y que de algún modo es algo.

—Tampoco—dicen—negamos esto.

584 BOYER, *L'idée de vérité...* p.118.

585 VEGA, o.c., p.899 nt.22; CAYRÉ, o.c., p.179; R. ARNOU, *Platonisme des Pères:* Dict. théol. cath., c.2342s; GILSON, *Introduction* p.259; VERICAT, *La idea de creación según San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 23 y 31.

Capítulo XXVIII

586 38. Pero hay otros para quienes estas palabras no son ya nido, sino cerrado plantel, en las que ven frutos ocultos, y vuelan gozosos, y gorjean buscándolos y los arrancan.

Porque, cuando leen u oyen estas palabras, ven, ¡oh Dios eterno!, que todos los tiempos pasados y futuros son superados por tu permanencia estable, que no hay nada en la creación temporal que tú no hayas hecho, y que, sin cambiar en lo más mínimo ni nacer en ti una voluntad que antes no existiera, por ser tu voluntad una cosa contigo, hiciste todas las cosas, no semejanza tuya sustancial, forma de todas las cosas, sino una desemejanza sacada de la nada, informe, la cual habría de ser luego formada por tu semejanza, retornando a ti, Uno, en la medida ordenada de su capacidad, cuanto a cada una de las cosas se le ha dado dentro de su género. Y así *fueron hechas todas muy buenas,* ya permanezcan junto a ti, ya—separadas por grados cada vez más distantes de lugar y tiempo—formen o padezcan hermosas variaciones. Ven estas cosas y se gozan en la luz de tu verdad en lo poco que pueden.

587 39. Mas, de ellos, uno se fía en lo que está escrito: «En el principio hizo Dios...», y vuelve sus ojos a la sabiduría, «principio, porque también ella nos habla» (Jn 8,25).

Otro se fija en dichas palabras, y entiende por *principio* el comienzo de todas las cosas creadas, interpretándolas de este modo: «En el principio hizo», como si dijera: «primeramente hizo». Y entre los mismos que entienden por la expresión «en el principio» en el que «tú hiciste, en la sabiduría, el cielo y la tierra», uno de ellos entiende por estos nombres de *cielo* y *tierra,* que fue designada la materia creable del cielo y la tierra; otro, las naturalezas ya formadas y especificadas; otro, una formada y espiritual, con el nombre de *cielo,* y otra informe, de materia corporal, con el nombre de *tierra.*

Y todavía, entre los que entienden por los nombres de *cielo* y *tierra* la materia informe aún, de la cual se habría de formar el cielo y la tierra, no lo entienden de un mismo modo, sino uno dice que era de donde se había de dar fin a la creación inteligible y sensible, otro solamente que era de donde había de salir esta mole sensible corpórea que contiene en su enorme seno las naturalezas visibles que están a la vista. Pero ni

586 Vega, o.c., p.900 nt.26.

aun los que creen que en este lugar son llamadas *cielo* y *tierra* las naturalezas ya dispuestas y organizadas, lo entienden tampoco de un modo mismo; porque uno se refiere a la creación invisible y visible, otro a la sola visible, en la que vemos el cielo luminoso y la tierra oscura y las cosas que hay en ellos.

LIBRO XIII

Capítulo IX

588 10. Pero ¿acaso no eran sobrellevados sobre las aguas el Padre o el Hijo? Si esto se entiende del lugar, como si fuera un cuerpo, ni aun el Espíritu Santo lo era; pero si se entiende de una eminencia de la inconmutable divinidad sobre todo lo mudable, entonces, juntamente el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo eran *sobrellevados sobre las aguas.* Pero entonces, ¿por qué se ha dicho esto únicamente de tu Espíritu? ¿Por qué se ha dicho únicamente de él esto, como si fuera un lugar donde estuviese, él que no es lugar y del que sólo se ha dicho que es Don tuyo? En tu Don descansamos: allí te gozamos. Nuestro descanso es nuestro lugar. El amor nos levanta a allí y tu Espíritu bueno exalta nuestra humildad de las puertas de la muerte. Nuestra paz está en tu buena voluntad. El cuerpo por su peso tiende a su lugar. El peso no sólo impulsa hacia abajo, sino al lugar de cada cosa. El fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar. El aceite, echado debajo del agua, se coloca sobre ella; el agua, derramada encima del aceite, se sumerge bajo el aceite; ambos obran conforme a sus pesos, y cada cual tiende a su lugar.

589 Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas: ordénanse y descansan. Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: enardecémonos y caminamos; subimos «las ascensiones dispuestas en nuestro corazón y cantamos el Cántico de los grados». Con tu fuego, sí, con tu fuego santo nos enardecemos y caminamos, porque caminamos para arriba, hacia «la paz de Jerusalén», porque me he deleitado de las «cosas

588 Vega, o.c., p.962 nt.7.8; Gilson, *Introduction...* p.174s; Pegueroles, o.c., p.88.89.90.127.140; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano...* p.245; Kowalczyk, *La conception de l'homme chez Saint Augustin:* Giorn. di met. 27 (1972) 207.

que aquéllos me dijeron: Iremos a la casa del Señor» (Sal 121, 1). Allí nos colocará la buena voluntad, para que no queramos más que permanecer eternamente allí.

DE LA FE EN LO QUE NO SE VE

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* IV, Obras apologéticas: *De la verdadera religión..., De la fe en lo que no se ve,* versión e introducción del P. H. RODRÍGUEZ, O.S.A. (BAC, Madrid 1948).

BIBLIOGR. GEN.: RODRÍGUEZ, o.c., Introducción, p.791.792; J. PEGON, S.J., *Oeuvres de Saint Augustin,* VIII, première série: Opuscules, VIII, La foi chrétienne: *De vera religione..., De fide rerum quae non videntur...,* Introd., trad. et notes (Biblioth. Augustinienne, Paris 1951); introduction p.305-308 (Bibliogr. p.308).

Creer lo que no vemos no es para nosotros, cristianos, temeridad reprensible, sino fe digna de alabanzas

CAPÍTULO I

En la vida social también se creen muchas cosas sin ser vistas. La buena voluntad del amigo no se ve, pero se cree en ella. Sin alguna fe, ni siquiera podemos tener certeza del afecto del amigo probado

590 1. Piensan algunos que la religión cristiana es más digna de burla que de adhesión, porque no presenta ante nuestros ojos lo que podemos ver, sino que nos manda creer lo que no vemos. Para refutar a los que presumen que se conducen sabiamente negándose a creer lo que no ven, les demostramos que es preciso creer muchas cosas sin verlas, aunque no podamos mostrar ante sus ojos corporales las verdades divinas que creemos.

En primer lugar, a esos insensatos, tan esclavos de los ojos del cuerpo que llegan a persuadirse que no deben creer lo que no ven, hemos de advertirles que ellos mismos creen y conocen muchas cosas que no se pueden percibir con aquellos sentidos. Son innumerables las que existen en nuestra alma, que es por naturaleza invisible. Por ejemplo: ¿qué hay más sencillo, más claro, más cierto que el acto de creer o de conocer que creemos o que no creemos alguna cosa, aunque estos actos

590-596 RODRÍGUEZ, o.c., Introducción p.791 y 792; PEGON, o.c., Introduction p.305-308.

estén muy lejos del alcance de la visión corporal? ¿Qué razón hay para negarse a creer lo que no vemos con los ojos del cuerpo, cuando, sin duda alguna, vemos que creemos o que no creemos, y estos actos no se pueden percibir con los sentidos corporales?

591 2. Pero dicen: lo que está en el alma, podemos conocerlo con la facultad interior del alma, y no necesitamos los ojos del cuerpo; pero lo que nos mandáis creer, ni lo presentáis al exterior para que lo veamos con los ojos corporales ni está dentro de nuestra alma para que podamos verlo con el entendimiento. Dicen estas cosas como si a alguno se le mandara creer lo que ya tiene ante los ojos. Es preciso creer algunas cosas temporales que no vemos, para que seamos dignos de ver las eternas que creemos. Y tú, que no quieres creer más que lo que ves, escucha un momento: ves los objetos presentes con los ojos del cuerpo; ves tus pensamientos y afectos con los ojos del alma. Ahora dime, por favor: ¿cómo ves el afecto de tu amigo? Porque el afecto no puede verse con los ojos corporales. ¿Ves, por ventura, con los ojos del alma lo que pasa en el alma de otro? Y, si no lo ves, ¿cómo corresponderás a los sentimientos amistosos, cuando no crees lo que no puedes ver? ¿Replicarás, tal vez, que ves el afecto del amigo en sus obras? Verás, en efecto, las obras de tu amigo, oirás sus palabras; pero habrás de creer en su afecto, porque éste ni se puede ver ni oír, ya que no es un color o una figura que entre por los ojos, ni un sonido o una canción que penetre por los oídos, ni una afección interior que se manifieste a la conciencia. Sólo resta creer lo que no puedes ver, ni oír, ni conocer por el testimonio de la conciencia, para que no quedes aislado en la vida sin el consuelo de la amistad, o el afecto de tu amigo quede sin justa correspondencia.

592 ¿Dónde está tu propósito de no creer más que lo que vieres exteriormente con los ojos del cuerpo o interiormente con los ojos del alma? Ya ves que tu afecto te mueve a creer en el afecto no tuyo; y adonde no pueden llegar ni tu vista ni tu entendimiento, llega tu fe. Con los ojos del cuerpo ves el rostro de tu amigo, y con los ojos del alma ves tu propia fidelidad; pero la fidelidad del amigo no puedes amarla si no tienes también la fe que te incline a creer lo que en él no ves; aunque el hombre puede engañar mintiendo amor y ocultando su mala intención. Y, si no intenta hacer daño, finge la caridad, que no tiene, para conseguir de ti algún beneficio.

593 3. Pero dices que, si crees al amigo, aunque no puedes ver su corazón, es porque lo probaste en tu desgracia y conociste su fidelidad cuando no te abandonó en los momentos de peligro. ¿Te imaginas, por ventura, que hemos de anhelar nuestra desgracia para probar el amor de los amigos? Ninguno podría gustar la dulzura de la amistad si no gustara antes la amargura de la adversidad; ni gozaría el placer del verdadero amor quien no sufriera el tormento de la angustia y del dolor. La felicidad de tener buenos amigos, ¿por qué no ha de ser más bien temida que deseada, si no se puede conseguir sin la propia desgracia? Y, sin embargo, es muy cierto que también en la prosperidad se puede tener un buen amigo, aunque su amor se prueba más fácilmente en la adversidad.

CAPÍTULO II

Si de la sociedad humana desaparece la fe, vendrá una confusión espantosa

594 En efecto, si no creyeras, no te expondrías al peligro para probar la amistad. Y, por tanto, cuando así lo haces, ya crees antes de la prueba. En verdad, si no debemos creer lo que no vemos, ¿cómo creemos en la fidelidad de los amigos sin tenerla comprobada? Y cuando llegamos a probarla en la adversidad, aun entonces es más bien creída que vista. Si no es tanta la fe que, no sin razón, nos imaginamos ver con sus ojos lo que creemos. Debemos creer, porque no podemos ver.

595 4. ¿Quién no ve la gran perturbación, la confusión espantosa que vendrá si de la sociedad humana desaparece la fe? Siendo invisible el amor, ¿cómo se amarán mutuamente los hombres, si nadie cree lo que no ve? Desaparecerá la amistad, porque se funda en el amor recíproco. ¿Qué testimonio de amor recibirá un hombre de otro si no cree que se lo puede dar? Destruida la amistad, no podrán conservarse en el alma los lazos del matrimonio, del parentesco y de la afinidad, porque también en éstos hay relación amistosa. Y así, ni el esposo amará a la esposa, ni ésta al esposo, si no creen en el amor recíproco porque no se puede ver. Ni desearán tener hijos, cuando no creen que mutuamente se los han de dar. Si éstos nacen y se desarrollan, tampoco amarán a sus padres; pues, siendo invisible el amor, no verán el que para ellos abrasa los paternos corazones, si creer lo que no se ve es temeridad reprensible y no fe digna de alabanza. ¿Qué diré de las otras relaciones de hermanos, hermanas, yernos y suegros, y demás consanguíneos y afines, si el amor de los padres a sus hijos y de los hijos a sus padres es incierto y la intención es sospechosa, cuando no se quieren mutuamente? Y no lo hacen estimando que no tienen obligación, pues no creen en el amor del otro porque no lo ven. No creer que somos amados, porque no vemos el amor, ni corresponder al afecto con el afecto, porque no pensamos que nos lo debemos recíprocamente, es una precaución más molesta que ingeniosa.

596 Si no creemos lo que no vemos, si no admitimos la buena voluntad de los otros porque no puede llegar hasta ella nuestra mirada, de tal manera se perturban las relaciones entre los hombres, que es imposible la vida social. No quiero hablar del gran número de hechos que nuestros adversarios, los que nos reprenden porque creemos lo que no vemos, creen ellos también por el rumor público y por la historia, o referentes a los lugares donde nunca estuvieron. Y no digan: No creemos porque no vimos. Pues si lo dicen, se ven obligados a confesar que no saben con certeza quiénes son sus padres. Ya que, no conservando recuerdo alguno de aquel tiempo, creyeron sin vacilación a los que se lo afirmaron, aunque no se lo pudieran demostrar, por tratarse de un hecho pasado. De otra manera, al querer evitar la temeridad de creer lo que no vemos, incurriríamos en el pecado de infidelidad a los propios padres.

DE LA NATURALEZA DEL BIEN CONTRA LOS MANIQUEOS

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, III, Obras filosóficas: *Contra los académicos..., De la naturaleza del bien: contra los maniqueos,* versión, introducción y notas de M. LANSEROS, O.S.A. (BAC, Madrid 1947).

BIBLIOGR. GEN.: LANSEROS, o.c., Introducción, p.820-822; A. GARDEIL, art. *Bien (Le):* Dict. théol. cath. II (Paris 1910) c.835-843; E. MASSON, art. *Mal (Le):* Dict. théol. cath. IX (Paris 1927) c.1679-1704; E. PORTALIÉ, art. *Augustin (Saint):* Dict. théol. cath. I (1909) c.2268-2472; BARDY, art. *Manichéisme:* ibid., IX (Paris 1927) c.1841-1895; R. JOLIVET, *Le problème du mal chez Saint Augustin:* Arch. Phil. 7 (1930) cah.2; A. A. MOON, *The «De natura boni» of Saint Augustine.* A translation with an Introduction and Commentary (Washington 1955); P. MONTANARI, *Saggio de Filosofia agostiniana. I massimi problemi* (Torino 1931); ST. KOWALCZYK, *Dieu en tant que bien suprême, selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agust. 6 (1971) 31-51; ID., *La métaphysique du bien selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agust. 8 (1973) 31-51; F. J. VON RINTELEN, *Augustinus - Endlichkeit und Unendlichkeit des*

Guten (bonum): Horizont 10 (1967) 70-80; ID., *Bene finito e bene infinito in S. Agostino:* Ethica 7 (1968) 193-214; ID., *Deus, bonum omnis boni,* Augustinus und modernes Wertdenken Aurelius Augustinus (Kôln 1930).

CAPÍTULO I

Dios, bien supremo e inmutable, del cual proceden todos los demás bienes espirituales y corporales

597 Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza. Lo que es de la misma naturaleza que él no puede ser más que él mismo. Todas las demás cosas, que han sido hechas por él, no son lo que él es. Y puesto que sólo él es inmutable, todo lo que hizo de la nada está sometido a la mutabilidad y al cambio. Es tan omnipotente, que de la nada, es decir, de lo que no tiene ser, puede crear bienes grandes y pequeños, celestiales y terrestres, espirituales y corporales.

Es también sumamente justo. Por eso, lo que sacó de la nada no lo igualó a lo que engendró de su propia naturaleza. De ahí que todos los bienes concretos particulares, lo mismo los grandes que los pequeños, cualquiera que sea su grado en la escala de los seres, tienen en Dios su principio o causa eficiente.

598 Por otra parte, toda naturaleza, en sí misma considerada, es siempre un bien: no puede provenir más que del supremo y verdadero Dios, porque todos los bienes, los que por su excelencia se aproximan al Sumo bien y los que por su simplicidad se alejan de él, todos tienen su principio en el Bien supremo.

En consecuencia, todo espíritu está sujeto al cambio, y todo cuerpo proviene de Dios, y a espíritu y materia se reduce toda

597-615 LANSEROS, o.c., Introducción, p.975-977; CAYRÉ, o.c., p.133s.

597-598 GILSON, *Introduction*... p.186; MORÁN, *Síntesis del pensamiento agustiniano*... p.239; KOWALCZYK, *La idea de Dios*... p.344.

597 LANSEROS, o.c., p.878 nt.1; KOWALCZYK, *Dieu en tant que bien suprême selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agust. (1971) p.200.211; ID., *La métaphysique du bien:* Est. agust. 8 (1973) 45; G. VON JESS, *La simplicidad de Dios en el pensamiento agustiniano:* Augustinus 19 (1974) 45.

598 KOWALCZYK, *L'argument axiologique dans la philosophie de Saint Augustin:* Est. agust. 5 (1970) 53.

la naturaleza creada. De ahí se sigue necesariamente que toda la naturaleza es espíritu o cuerpo. El espíritu inmutable es Dios. El espíritu sujeto a mutación es una naturaleza creada, aun cuando es superior al cuerpo. A su vez, el cuerpo no es espíritu, si bien en sentido figurado se da al viento el nombre de espíritu, porque, no obstante que nos es invisible, sentimos claramente sus efectos.

CAPÍTULO III

El modo, la belleza y el orden, bienes generales, que se hallan en las criaturas

599 Nosotros los cristianos católicos adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños: él es el principio de todo modo, grande o pequeño; el principio de toda belleza, grande o pequeña; el principio de todo orden, grande o pequeño.

Todas las cosas son tanto mejores cuanto son más moderadas, hermosas y ordenadas, y tanto menos bien encierran cuanto son menos moderadas, hermosas y ordenadas. Estas tres cosas, pues: el modo, la forma y el orden—y paso en silencio otros innumerables bienes que se reducen a éstos—, estas tres cosas, repito, o sea: el modo, la belleza y el orden, son como bienes generales, que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales.

600 Por tanto, Dios está sobre todo modo de la criatura, sobre toda belleza y sobre todo orden, no con superioridad local o espacial, sino con un poder inefable y divino, porque de él procede todo modo, toda belleza, todo orden. Donde se encuentran estas tres cosas en grado alto de perfección, allí hay grandes bienes; donde la perfección de esas propiedades es inferior, inferiores son también los bienes; donde faltan, no hay bien alguno. De la misma manera, donde estas tres cosas son grandes, grandes son las naturalezas: donde son pequeñas, pequeñas o menguadas son también las naturalezas, y donde no existen, no existe tampoco la naturaleza.

De ahí se concluye que toda naturaleza es buena.

599 GILSON, *Introduction*... p.186; KOWALCZYK, *La métaphysique du bien*... p.41.48; LANSEROS, o.c., p.878 nt.2.

Capítulo IV

El mal es la corrupción del modo, de la belleza y del orden

601 Por eso, antes de preguntar de dónde procede el mal, es preciso investigar cuál es su naturaleza. Y el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales.

La naturaleza mala es, pues, aquella que está corrompida, porque la que no está corrompida es buena. Pero, aun así corrompida, es buena en cuanto naturaleza; en cuanto que está corrompida, es mala.

Capítulo VI

La naturaleza incorruptible es el Sumo Bien; la que puede corromperse es un bien relativo

602 Si la corrupción destruye en las cosas corruptibles todo lo que constituye en ellas el modo, la belleza y el orden, por el mismo hecho destruye o suprime la naturaleza.

De esto se sigue que la naturaleza que es esencialmente incorruptible es Dios.

Y, por el contrario, toda naturaleza sujeta a la corrupción es un bien imperfecto o relativo, ya que la corrupción no puede dañarle más que suprimiendo o disminuyendo la nota o el carácter de bondad que hay en ella.

Capítulo VII

La corrupción de los espíritus racionales es voluntaria o penal

603 Dios concedió a las criaturas más excelentes, es decir, a los espíritus racionales, que, si ellos quieren, puedan permanecer inmunes de la corrupción, o sea, si se conservan en la

601 Lanseros, o.c., p.878 nt.6; Gilson, *Introduction*... p.186; Jolivet, *Le problème du mal*... p.8.15.21.
602 Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano*... p.243; Kowalczyk, *La conception de l'homme chez Saint Augustin:* Giorn. di met. 27 (1972) 207.
603-605 Lanseros, o.c., p.878 nt.3.
603 Gilson, *Introduction*... p.188; Jolivet, *Le problème du mal*... p.68.

obediencia al Señor su Dios, permanecerán unidos a su belleza incorruptible; pero, si no quieren mantenerse en esa dependencia o sumisión, voluntariamente se sujetan a la corrupción del pecado e involuntariamente sufrirán la corrupción en medio de los castigos.

Dios es para nosotros un bien tan grande, que todo redunda en beneficio de quien no se separa de él. Del mismo modo, en el orden de las cosas creadas, la naturaleza racional es un bien tan excelente, que ningún otro bien puede hacerla dichosa, sino Dios. Los pecadores, que por el pecado salieron del orden, entran de nuevo en él mediante la pena. Como este orden no es conforme a su naturaleza, por eso implica la razón de pena o castigo. Mas se le denomina justicia, porque es lo que le corresponde a la culpa o falta.

Capítulo VIII

La belleza del universo resulta de la corrupción y muerte de los seres inferiores

604 Las demás cosas, que han sido hechas de la nada y que, ciertamente, son inferiores al espíritu racional, no pueden ser ni felices o dichosas ni infelices. Pero como son buenas en cuanto a su orden y a su belleza y del Sumo Bien, es decir, de Dios recibieron la existencia y la bondad, por muy pequeña e insignificante que ésta sea, han sido ordenadas de tal suerte que las más débiles se subordinan a las más fuertes, las más frágiles a las más duraderas, las menos potentes a las más poderosas, y así también lo terreno se armoniza con lo celestial en subordinación de inferior a superior y más excelente.

Dentro del orden temporal, hay una cierta belleza relativa en los seres que aparecen y desaparecen. Así, los que perecen o dejan de ser no desfiguran o perturban el modo, la belleza y el orden del conjunto o universales. Sucede aquí lo mismo que en un discurso bien compuesto y elegante, cuya belleza resulta de la sucesión armoniosa de las sílabas y de los sonidos que se producen y desvanecen.

604 Jolivet, *Le problème du mal*... p.28.

Capítulo IX

Institución del castigo para reintegrar al recto orden a la naturaleza transgresora

605 Es de incumbencia del juicio divino y no del humano fijar o determinar la cualidad o naturaleza y la cuantidad o gravedad de la pena debida o correspondiente a una falta. Cuando se les perdona a los pecadores el castigo que merecen, efecto es de la infinita bondad de Dios; pero no hay iniquidad o injusticia en él si les hiere con el castigo merecido, porque la naturaleza resulta más ordenada cuando sufre justamente en el castigo que cuando se regocija impunemente en el pecado.

No obstante, la naturaleza es siempre buena en cualquier circunstancia en que se encuentre, mientras conserve el modo, la belleza y el orden. Dejará de ser buena si pierde totalmente el modo, la belleza y el orden, porque en ese caso dejará de existir.

Capítulo X

La naturaleza es corruptible, porque fue hecha de la nada

606 Todas las naturalezas corruptibles en tanto son naturalezas en cuanto que han recibido de Dios el ser; pero no serían corruptibles si hubieran sido formadas de él, porque entonces serían lo que es el mismo Dios. Por consiguiente, sea cualquiera el modo, la belleza y el orden que las constituye, poseen o encierran estos bienes porque fueron creadas por Dios, y si no son inmutables es porque fueron sacadas de la nada. Sería una audacia sacrílega igualar a Dios con la nada, haciendo que lo que procede de Dios sea como lo que procede de la nada.

605 Jolivet, *Le problème du mal...* p.17.
606 Gilson, *Introduction...* p.186.

Capítulo XII

Todos los bienes proceden de Dios

607 Si nuestros adversarios, al admitir la existencia de una naturaleza que no ha sido creada por Dios, quisieran reflexionar sobre estas consideraciones, tan claras y ciertas, no abundarían en blasfemias tan horribles cuales son el atribuir al sumo mal tantos bienes y a Dios tantos males.

Como he indicado antes, bastaría para corregir su error que quisieran darse cuenta—y la verdad les obliga o fuerza a confesarlo—de que el bien no puede proceder sino de Dios. Es absurdo que los grandes bienes provengan de un principio y de otro distinto los pequeños; pues unos y otros, grandes y pequeños, tienen su origen en el sumo y soberano bien, que es Dios.

Capítulo XIII

Dios es el principio de todos los bienes en particular, grandes y pequeños

608 Enumeremos cuantos bienes nos sea posible y que dignamente podamos atribuirlos a Dios como a su autor, y veamos si fuera de ellos queda alguna naturaleza.

Toda vida, sea grande o pequeña; todo poder, sea grande o pequeño; toda salud, sea grande o pequeña; toda memoria, sea grande o pequeña; toda fuerza, sea grande o pequeña; todo entendimiento, sea grande o pequeño; toda tranquilidad, sea grande o pequeña; toda riqueza, sea grande o pequeña; todo sentimiento, sea grande o pequeño; toda luz, sea grande o pequeña; toda suavidad, sea grande o pequeña; toda medida, sea grande o pequeña, y si hay algún otro bien semejante a éstos, y principalmente los que se encuentran en todas las cosas, lo mismo en las espirituales que en las corporales; todo el mundo, toda belleza, todo orden, sea grande o pequeño; todo ello solamente puede provenir de Dios.

Si alguno quisiera abusar de estos bienes, sufrirá el castigo impuesto o determinado por el juicio divino. Y si no existe ninguno de estos bienes, no existirá tampoco ninguna naturaleza.

608 Jolivet, *Le problème du mal...* p.21.40.

Capítulo XVII

Ninguna naturaleza, en cuanto tal, es mala

609 Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. Si el bien que posee desapareciera por completo, al disminuirse, así como no subsistiría bien alguno, del mismo modo dejaría de existir toda naturaleza, no solamente la que fingen los maniqueos, en la que se encuentran aún tantos bienes que causa asombro su obstinada ceguera, sino que perecería toda naturaleza que cualquiera pudiera imaginar.

Capítulo XVIII

El «hylen» que los antiguos llamaban materia informe no es un mal

610 Ni tampoco debe decirse que sea mala aquella materia que los antiguos denominaron *hylen.* No me refiero precisamente a la materia que Manés, con loca jactancia y sin saber lo que dice, llama *hylen,* y que, según él, es la formadora o creadora de los cuerpos, por lo que justamente se le atribuye que supone o introduce la existencia de otro Dios, ya que únicamente Dios puede modelar o crear los cuerpos. Estos, en efecto, no son creados sino cuando empieza a subsistir en ellos el modo, la belleza y el orden, cualidades que, por ser buenas, ni existen ni pueden existir sino por Dios. Pienso que también los maniqueos confiesan esto.

611 Pero llamo yo *hylen* a una cierta materia absolutamente informe y sin cualidad alguna, de la que se forman todas las cualidades que nosotros percibimos por nuestros sentidos, como lo sostuvieron los antiguos filósofos. Por eso la selva o bosque se denomina en griego ὕλη, porque es materia apta para que la trabajen o modelen los artífices, no para que ella produzca de por sí alguna cosa, sino para que de ella sea hecho algo. No debe decirse, por consiguiente, que sea mala esa *hyle,* que de ningún modo puede ser percibida por nuestros sentidos y que apenas puede concebirse por la privación absoluta de toda forma.

610-611 Lanseros, o.c., p.878 nt.4; Kowalczyk, *La métaphysique du bien...* p.42; Jolivet, *Le problème du mal...* p.18.89.

Tiene, pues, en sí esa materia capacidad o aptitud para recibir determinadas formas, porque si no pudiere recibir la forma que le imprime el artífice, ciertamente no se llamaría materia. Además, si la forma es un bien, por lo cual se llaman mejor formados los que por ella sobresalen, como se llaman bellos por la belleza, no hay duda de que también es un bien la misma capacidad de recibir la forma. Porque así como es un bien la sabiduría, nadie duda de que también lo es el ser capaz de sabiduría. Y como todo bien procede de Dios, a nadie le es lícito dudar de que esta materia informe, si es algo, solamente puede ser obra de Dios.

Capítulo XIX

Sólo Dios es el verdadero ser

612 Así, pues, magnífica y divinamente nuestro Dios dijo a su siervo: «Yo soy el que soy» y «Dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros». El es verdaderamente, porque es inmutable.

Todo cambio o mudanza hace no ser a lo que era. Por tanto, aquél es verdaderamente que es inmutable, y las demás cosas que por él han sido hechas de él han recibido el ser, según su modo o medida.

Síguese que el sumo o soberano Ser tan sólo puede tener como opuesto al no-ser, y por eso, así como por él existe todo lo que es bueno, así también por él existe todo lo que naturalmente es o toda naturaleza, porque todo lo que naturalmente existe es bueno. Como toda naturaleza es buena y todo bien procede de Dios, conclúyese que toda naturaleza proviene de Dios.

Capítulo XX

El dolor solamente se halla en las naturalezas buenas

613 El mismo dolor, que algunos consideran como el principio de los males, ya se dé en el alma o en el cuerpo, no puede existir más que en las naturalezas que de por sí

612 Lanseros, o.c., p.878 nt.5; Gilson, *Introduction...* p.22; Thonnard, *Caractères platoniques de l'ontologie augustinienne:* Augustinus magister I p.324; Morán, *Síntesis del pensam. agust.* p.238; Kowalczyk, *Dieu en tant que bien suprême...* p.201.
613 Jolivet, *Saint Augustin...* p.189; Id., *Le problème du mal...* p.27.28.

son buenas. En efecto, todo lo que resiste al dolor rehúsa en cierto modo no ser lo que era, porque era algún bien. Mas el dolor es útil cuando fuerza a la naturaleza a ser mejor; pero si la conduce a ser menos buena, entonces es inútil.

La resistencia de la voluntad a un poder superior produce el dolor en el alma, y la resistencia de los sentidos a un cuerpo más poderoso lo origina o causa en el cuerpo. Pero hay males que son peores si no producen dolor, porque peor es alegrarse de la iniquidad que dolerse de la corrupción. Sin embargo, semejante gozo no puede ser efecto sino de la adquisición de bienes inferiores, mientras que la iniquidad es la deserción o abandono de los bienes superiores.

614 Del mismo modo, tratándose del cuerpo, mejor es la lesión o herida con dolor que la putrefacción sin dolor, que propiamente se llama corrupción, la cual no vio, esto es, no padeció el cuerpo muerto del Señor, conforme había sido predicho en una profecía: «No dejarás que tu santo experimente la corrupción» (Sal 15,10). Porque el que fuese herido por los clavos y traspasado con la lanza, ¿quién lo negará?

Y también la misma putrefacción, que propiamente es designada con el nombre de corrupción, si aún le resta en lo interior algo que consumir, aumenta a medida que va disminuyendo el bien. Si éste fuere totalmente destruido o aniquilado, así como no quedaría ningún bien, tampoco permanecería naturaleza alguna, porque no habría ya nada que pudiera sufrir la corrupción, y así ni siquiera habría corrupción, porque faltaría el ser en el cual pudiera darse.

Capítulo XXVI

Las criaturas han sido hechas de la nada

615 Como todas las cosas que Dios no engendró de sí, sino que las hizo por su Verbo, no las hizo de cosas que ya estaban hechas, sino de lo que no existía de ningún modo, es decir, de la nada; por eso se expresa así el Apóstol: «El cual llama las cosas que no son como las que son» (Rom 4,17). Y más claramente está escrito en el libro de los Macabeos: «Ruégote, hijo, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos, y entiendas que no existía aquello

614 Jolivet, *Le problème du mal...* p.29.78.

de lo cual nos hizo el Señor Dios» (2 Mac 7,28). Y también lo que está escrito en los Salmos: «El lo dijo y todo fue hecho» (Sal 148,5).

Manifiesto es que no engendró de sí estas cosas, sino que las hizo en virtud de su palabra y mandato. Mas lo que hizo de sí, ciertamente que lo hizo de la nada, pues no existía cosa alguna de la cual pudiera sacarlo, como abiertamente dice el Apóstol: «Porque de él y por él y para él son todas las cosas» (Rom 11,36).

SOBRE LA DOCTRINA CRISTIANA

Edición citada: *Obras de San Agustín,* edición bilingüe, XV: *De la doctrina cristiana...,* edición preparada por B. Martín, O.S.A. (BAC, Madrid 1957).

Bibliogr. gen.: Martín, o.c., Introducción, p.49-52; M. Avilés Bartina, *Algunos problemas fundamentales del «De doctrina christiana»:* Augustinus 20 (1975) 83-106; E. Kevane, *Paideia aut anti-paideia: The Prooemium of St. Augustine's «De doctrina christiana»:* August. Stud. I (1970) 153-180; A. M. Young, *Some aspects of St. Augustine's literary aesthetics,* studied chiefly in *De doctrina christiana:* Harward theol. Rev. 69 (1969) 289-299; Gr. Ripanti, *L'allegoria o l'intellectus figuratus nel «De doctrina christiana» di Agostino:* Rev. étud. august. 18 (1972) 219-232; A. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938).

LIBRO I

Capítulo II

Qué sea «cosa» y qué sea «signo»

616 2. Toda instrucción se reduce a la enseñanza de cosas y signos. Mas las cosas se conocen por medio de los signos. Por tanto, denominamos ahora *cosas* a las que no se emplean para significar algo, como son una vara, una piedra, una bestia y las demás por el estilo. No hablo de aquella vara de la cual leemos que introdujo Moisés en las aguas amargas para que desapareciera su amargura, ni de la piedra que Jacob puso de almohada debajo de la cabeza, ni de la bestia aquella que Abraham inmoló en lugar de su hijo. Estas son de tal modo cosas que al mismo tiempo son signos de otras cosas. Existen otras clases de signos cuyo uso sola-

616-623 Cayré, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin* p.145.

mente se emplea para denotar alguna significación, como son las palabras. Nadie usa de las palabras si no es para significar algo con ellas. De aquí se deduce a qué llamo *signos*, es decir, a todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa. Por lo tanto, todo signo es al mismo tiempo alguna cosa, pues lo que no es cosa alguna no es nada, pero no toda cosa es signo. En esta división de *cosas* y *signos*, cuando hablamos de las cosas, de tal modo hablamos que, a pesar de que algunas pueden ser empleadas para ser signos de otra cosa, no embarace su dualidad el fin que nos propusimos de hablar primero de las cosas y después de los signos. Retengamos en la memoria que ahora se ha de considerar en las cosas lo que son, no lo que aparte de sí mismas puedan significar.

Capítulo III

División de las cosas

617 3. Unas cosas sirven para gozar de ellas, otras para usarlas y algunas para gozarlas y usarlas. Aquellas con las que nos gozamos nos hacen felices; las que usamos nos ayudan a tender hacia la bienaventuranza y nos sirven como de apoyo para poder conseguir y unirnos a las que nos hacen felices. Nosotros que gozamos y usamos nos hallamos situados entre ambas; pero si queremos gozar de las que debemos usar trastornamos nuestro tenor de vida y algunas veces también lo torcemos de tal modo que, atados por el amor de las cosas inferiores, nos retrasamos o nos alejamos de la posesión de aquellas que debíamos gozar una vez obtenidas.

Capítulo IV

Qué cosa sea gozar y usar

618 4. Gozar es adherirse a una cosa por el amor de ella misma. Usar es emplear lo que está en uso para conseguir lo que se ama, si es que debe ser amado. El uso ilícito más

617 Cayré, *La contemplation augustinienne* p.218.
618-619 Cayré, *La contemplation augustinienne* p.218.
618 Cayré, *La contemplation augustinienne* p.151.152; Gilson, *Introduction...* p.217.

bien debe llamarse abuso o corruptela. Supongamos que somos peregrinos, que no podemos vivir sino en la patria, y que anhelamos, siendo miserables en la peregrinación, terminar el infortunio y volver a la patria; para esto sería necesario un vehículo terrestre o marítimo, usando del cual pudiéramos llegar a la patria en la que nos habríamos de gozar; mas si la amenidad del camino y el paseo en el carro nos deleitase tanto que nos entregásemos a gozar de las cosas que sólo debimos utilizar, se vería que no querríamos terminar pronto el viaje; engolfados en una perversa molicie, enajenaríamos la patria, cuya dulzura nos haría felices. De igual modo, siendo peregrinos que nos dirigimos a Dios en esta vida mortal, si queremos volver a la patria donde podemos ser bienaventurados, hemos de usar de este mundo, mas no gozarnos de él, a fin de que por medio de las cosas creadas contemplemos las invisibles de Dios, es decir, para que por medio de las cosas temporales consigamos las espirituales y eternas.

Capítulo VII

Todos conocen a Dios pensando que no hay nada mejor

619 7. Cuando piensan en aquel único Dios de los dioses, aquellos que también fingen, adoran y llaman dioses a las cosas del cielo o de la tierra, de tal modo piensan que no intenta su mente percibir cosa alguna, a no ser lo que sea más excelente y mejor. Pero los hombres se mueven por bienes diversos, parte por los que pertenecen al sentido del cuerpo, parte por los que tocan a la inteligencia. Los que se entregan a los sentidos del cuerpo juzgan que el Dios de los dioses es el mismo cielo o lo más sobresaliente que ven en él, o el mismo mundo. Pero si pretenden buscar a Dios fuera del mundo, entonces se imaginan o que es algo luminoso y esto infinito, o que tiene aquella forma que les parece mejor, y esto lo piensan por una vana sospecha; o también lo juzgan de figura humana, si es que en su modo de pensar la anteponen a todas las otras. Si creen que no existe un solo Dios de dioses, sino que piensan más bien que hay muchos o innumerables dioses iguales, de tal modo representan a éstos en su alma, que les atribuyen la cualidad

619 Gilson, o.c., p.218; Cayré, *La contemplation august.* p.218.

corporal que a cada uno le parece más sobresaliente. Los que se encaminan por medio de la inteligencia a entender lo que es Dios, le anteponen a todas las cosas visibles y corporales, a todas las espirituales e inteligibles que sean mudables. Todos luchan a porfía por dotar a Dios de una suprema excelencia. No puede encontrarse persona alguna que crea que Dios es algo mejor de lo que es. Por lo tanto, todos piensan unánimemente que Dios es lo que se antepone a todas las cosas.

Capítulo XXII

De sólo Dios se ha de gozar

620 20. De entre todas las cosas que existen, únicamente debemos gozar de aquellas que, como dijimos, son inmutables y eternas; de las restantes hemos de usar para poder conseguir el gozo de las primeras. Nosotros que gozamos y usamos de todas las cosas, somos también una cosa. Ciertamente, gran cosa es el hombre, pues fue hecho a imagen y semejanza de Dios, no en cuanto se ajusta al cuerpo mortal, sino en cuanto que es superior a las bestias por la excelencia del alma racional. Aquí se suscita la gran cuestión, si el hombre debe gozar de sí mismo, o usar; o si gozar y usar. Se nos ha dado un precepto de amarnos unos a otros. Pero se pregunta: ¿se debe amar al hombre por causa del hombre o por otra cosa distinta? Si se le ama por él, es gozar; si se le ama por otro motivo, es usar de él. A mí me parece que debe ser amado por otro motivo, pues lo que debe amarse por sí mismo constituye en sí mismo la vida bienaventurada, la cual, aunque todavía no la poseemos, sin embargo, su esperanza nos consuela en esta vida. *Maldito,* dice la Escritura, *el que pone la esperanza en el hombre.*

621 21. Es más: si bien se considera, ni aun de sí mismo debe gozar el hombre, porque nadie debe amarse a sí mismo por sí mismo, sino por aquel de quien debe gozar. Entonces es el hombre perfecto, cuando dirige toda su vida hacia la vida inmudable, uniéndose a ella con todo su afecto. Si

620 Boyer, *L'idée de vérité...* p.234; Gilson, o.c., p.218; Pegueroles, o.c., p.90; Kowalczyk, *Dieu en tant que bien suprême, selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agust. 6 (1971) 212.
621 Boyer, *L'idée de vérité...* p.234; Gilson, o.c., p.220; Pegueroles, o.c., p.90.

se ama a sí mismo por sí mismo, no se encamina hacia Dios, pues dirigido a sí propio, se aleja de lo inmudable. Y, por tanto, ya goza de sí con algún defecto, pues mejor es el hombre cuando enteramente se une y se abraza con el bien inmudable, que cuando se aleja de él para volverse a sí mismo. Luego si a ti mismo no te debes amar por ti mismo, sino por Aquel que es el rectísimo fin de tu amor, no arda en cólera ningún otro hombre porque también le amas a él, no por él, sino por Dios. Dios ha establecido esta regla de amor: *amarás*—dijo—*a tu prójimo como a ti mismo; pero a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu entendimiento,* a fin de que dirijas todos tus pensamientos, toda tu vida, toda tu mente hacia aquel de quien recibiste las mismas cosas que le consagras. Cuando dice: con tu corazón, con toda tu alma, con todo el entendimiento, ninguna parte de nuestra vida omite que deba eximirse de cumplir este deber para entregarse al gozo de otra distinta, sino que manda que todo lo que fuera de Dios se presente al alma para ser amado, sea como arrastrado hacia el Bien adonde se dirige todo el ímpetu del amor. Cualquiera que ama rectamente a su prójimo ha de procurar que también éste ame a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente; de este modo amándole como a sí mismo, todo su amor y el del prójimo lo encamina al amor de Dios, cuyo amor no permite que nazca de él algún arroyuelo que disminuya el caudal por tal filtración.

Capítulo XXVII

Orden del amor

622 28. Vive justa y santamente el que estime en su valor todas las cosas. Este será el que tenga el amor ordenado de suerte que ni ame lo que no deba amarse ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o más lo que por igual debe amarse. Ningún pecador debe ser amado en cuanto es pecador. A todo hombre en cuanto hombre se le debe amar por Dios y a Dios por sí mismo. Y como Dios debe ser amado más que todos los hombres, cada uno debe amar a Dios más que

622 Gilson, o.c., p.218.

a sí mismo. También se debe amar a otro hombre más que a nuestro cuerpo; porque todas las cosas se han de amar por Dios y el hombre extraño a nosotros puede gozar de Dios con nosotros, lo que no es capaz nuestro cuerpo, que vive del alma con la que gozaremos de Dios.

Capítulo XXXII

De qué modo usa Dios del hombre

623 35. Dios no usa de nosotros como usamos nosotros de las criaturas. El uso que hacemos nosotros lo referimos a gozar de la bondad de Dios; pero el que hace Dios de nosotros lo refiere a su misma bondad. Nosotros existimos porque Dios es bueno, y en cuanto existimos somos buenos. Aún más, por ser justo El no somos malos impunemente, y en cuanto somos malos, en tanto menos ser tenemos. Sólo tiene el ser sumo y primero el que es totalmente inmutable y que con toda verdad pudo decir: *Yo soy el que soy. Les dirás: El que es me ha enviado a vosotros.* Por lo tanto, todas las cosas que existen, no podrían existir a no ser por El; y en tanto son buenas en cuanto que recibieron el ser. Luego aquel uso que se dice hace Dios de nosotros no se ordena a su utilidad, sino a la nuestra, y su fin es su bondad. Cuando usamos de misericordia nosotros mirando por el bien de alguno, lo hacemos para su utilidad y a ésta atendemos en tal circunstancia; pero, no sé cómo, también se sigue la nuestra, puesto que Dios no deja sin recompensa la misericordia que consagramos al indigente. Esta gratificación es la mayor, pues consiste en que gocemos de El, y todos los que gocemos de El gozaremos en el mismo Dios unos de otros.

DEL GENESIS A LA LETRA

Edición citada: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, XV: *De la doctrina cristiana..., Del Génesis a la letra,* edición preparada por B. Martín, O.S.A. (BAC, Madrid 1957).

Bibliogr. gen.: Martín, o.c., Introducción, p.569-574; P. Agaesse et A. Solignac, *Oeuvres de Saint Augustin,* sept. série, *La Genèse au sens littéral* en douce livres, 48, liv.I-VII; 49, liv.VIII-XII; trad., introd. et notes (Paris 1922) (Bibliogr., p.67-79); Introd., p.11-81; R. Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination:* Mélang. august. (Paris 1930); R. de Sinety, *Saint Augustin et le transformisme:* Arch. Phil. 7 (1930) cah.2; Ch. Boyer, *La théorie augustinienne des raisons séminales.* Essais. sur la doctrine de Saint Augustin (Paris 1932), o: Arch. Phil. 7 (1930) cah.2; Vericat Núñez, *La idea de creación en San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 153ss; Hieron. a Parisiis, O.M.C., *De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini:* Acta hebdom. august-thom. p.285ss.

623 Thonnard, *Caractères platoniques de l'ontologie augustinienne:* Augustinus magister p.234; Boyer, *L'idée de vérité...* p.76.219; Cayré, *La contemplation augustinienne* p.151.

LIBRO IV

Capítulo XII

Otra razón para conciliar el descanso con la continuación del trabajo de Dios

624 22. Puede también entenderse que Dios descansó de crear algún otro género de creatura, porque en adelante ya no creó ningún otro género nuevo; y desde entonces hasta ahora y en adelante obra en el gobierno de aquellos géneros que fueron creados entonces, sin cesar aún en el día séptimo de administrar con su poder el cielo y la tierra y todas las cosas que creó, pues de otro modo inmediatamente dejarían de ser. Porque el poder del Creador y la virtud del Omnipotente y del que todo lo sostiene es la causa de la existencia de toda creatura, cuya virtud si alguna vez se apartase de las creaturas, las que fueron creadas para ser gobernadas, en el mismo instante desaparecerían las formas de ellas, y toda la naturaleza creada volvería a la nada. Porque no obra Dios como el arquitecto, el cual habiendo construido una casa, se retira, y, no obstante, la obra permanece sin necesidad de su trabajo y presencia. Si Dios retirase su gobierno del mundo, éste no podría subsistir ni el tiempo de un parpadeo.

625 23. Por lo tanto, cuando dice el Señor: *mi Padre obra hasta el presente,* declara cierta continuación de su obra, en la que incluye todo el universo y el gobierno de él. De otro modo pudiera también entenderse si dijera: *y ahora trabaja,* donde no habría necesidad de entender que continuaba trabajando en su obra. Mas nos obliga a que lo entendamos de otra manera, puesto que dice *hasta ahora,* a pesar, que siguió

624-635 Cayré, *Initiation...* p.136.167; De Sinety, o.c., p.245 (Bibliogr. p.271s).
624 Gilson, *Introduction...* p.111.270; Jolivet, *Le problème du mal* p.70.
625 Boyer, *L'idée de vérité...* p.127.

trabajando desde el momento que creó todas las cosas. Asimismo lo que se escribió de su Sabiduría, *que abarca con firmeza desde el uno al otro confín y ordena todas las cosas con suavidad,* de cuya Sabiduría también se escribió que *su movimiento es más ágil y acelerado que todos los movimientos,* suficientemente patentiza, a los que contemplan con rectitud, que este mismo incomparable e inefable, y si puede entenderse, estable movimiento suyo, presta ayuda con suavidad a las cosas que ella dispone; por lo cual, si ella apartándose de las cosas hubiera cesado de este trabajo, ellas al instante hubieran perecido. También lo que decía el Apóstol, cuando predicaba a los atenienses el Dios desconocido por ellos, *que en El vivimos, en El nos movemos y en El estamos,* clarísimamente pensando con la profundidad que a la humana razón le es posible ayuda a esta sentencia, por la que creemos y decimos que Dios obra sin cesar en estas cosas que creó. Pero no estamos en El, al estilo que dijo San Juan *que dio al Hijo tener la vida en sí mismo,* sino que siendo una naturaleza distinta de la de El, no estamos en El por otra razón, sino porque El hace que estemos en El, y ésta es precisamente su obra por la que contiene a todas las cosas, y por la que su Sabiduría se extiende con fortaleza del uno al otro confín y ordena con suavidad todas las cosas, por cuyo ordenamiento vivimos, nos movemos y somos en El. Por donde se colige que, si apartara esta obra suya de las cosas, ni viviríamos, ni nos moveríamos, ni existiríamos. Es evidente, pues, que ni por un solo día dejó Dios de gobernar las obras que hizo, para que no perdiesen en un solo instante sus movimientos naturales, por los cuales obran y crecen conforme a la naturaleza que tienen, y permanecen cada una en su género en aquello que son, pues si se retirase de ellas aquel movimiento de la sabiduría de Dios por el que ordena todas las cosas con suavidad, dejarían en absoluto de ser. Por lo tanto, entenderemos que Dios descansó de todas las obras que hizo, de tal forma que ya en adelante no crea naturaleza alguna, pero no que cese de contener en sí y gobernar aquellas cosas que había creado. Luego es cierto que Dios descansó en el séptimo día y que sigue obrando hasta ahora.

LIBRO V

Capítulo XIV

De qué modo puede entenderse aquello que dice San Juan: «Todo lo que fue hecho»

626 31. El texto evangélico no puede recitarse así: todo lo que fue hecho en El es vida. De tal modo que primeramente digamos: todo lo que fue hecho en El, y después concluyamos, es vida. Porque qué cosa no fue hecha en El cuando habiendo hablado de infinidad de creaturas, y aún más de terrenas, dice en el salmo «todas las cosas las hiciste en la Sabiduría», y que el Apóstol lo confirma diciendo «porque en El fueron creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles». Luego si leyéremos del modo que anteriormente lo hicimos, con toda razón deduciremos que aun la misma tierra y cualquiera cosa que en ella esté, es vida. ¿Y quién no ve que, si es un absurdo decir que viven todas las cosas, todavía será mucho mayor decir que son vida; sobre todo teniendo en cuenta que el evangelista distingue de qué vida habla, cuando añade: *y la vida era la luz de los hombres?* Por lo tanto, se ha de puntuar de tal modo que cuando digamos *todo lo que fue hecho,* inmediatamente concluyamos: *en El es vida.* A saber: no en Sí, es decir, en su propia naturaleza, por la que se hizo que la creación y la creatura existiesen, sino en El es vida porque todas las cosas que fueron hechas por El las conocía antes de hacerlas. Y por esto no tiene vida en El del modo que la tiene en sí misma la creatura que hizo, sino que la tiene en El como vida y luz de los hombres, la cual es la misma sabiduría de Dios y el mismo Verbo Unigénito del Padre. Por consiguiente, lo que fue hecho, en él tiene vida, del mismo modo que se dijo: *como el Padre tiene vida en sí mismo, así dio al Hijo tener vida en sí mismo.*

627 32. No se ha pasar en silencio lo que está escrito en los códices más puros: *lo que fue hecho, en El era vida.* De tal modo que *era vida* se entienda del mismo modo como *en el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios, y el Verbo era Dios.* Luego todo lo que fue hecho, ya antes era vida en

626 Vericat Núñez, o.c., p.153.
627 Solignac, o.c., p.672, nota compl. 24: *La vie des créatures dans le Verbe.*

El, y no una vida cualquiera; puesto que las bestias se dice que viven, y no obstante no pueden gozar de la participación de la Sabiduría; sin embargo, la vida era luz de los hombres. En efecto, las almas racionales purificadas por su gracia pueden llegar a esta clase de visión, en cuya comparación no existe otra ni más excelente ni más bienaventurada.

Capítulo XV

Qué vida tengan en Dios todas las cosas que existen

628 33. Mas si leemos y entendemos el pasaje del Evangelio así: Todo lo que fue hecho, en El tiene vida, confirma la sentencia de que todo lo que fue hecho por él se entiende que tiene vida en El; en cuya vida vio todas las cosas cuando las hizo, y como las vio, así las hizo. No las vio fuera de sí mismo, sino en sí mismo determinó todas las cosas que hizo. Su visión no es otra distinta a la del Padre, sino la misma y única, como la misma y única es la substancia de ambos. También en el libro de Job se habla de la Sabiduría por quien fueron hechas todas las cosas de esta manera: *Dónde se encontró la Sabiduría, y el lugar de la ciencia dónde está, el mortal ignora sus caminos y no se encuentra entre los hombres;* y poco después dice: *hemos oído el rumor de su gloria, el Señor señaló el camino de ella, y El conoce su lugar, porque El perfeccionó todo lo que está debajo del cielo y conoce todas las cosas que están en la tierra, ya que a todas las hizo; cuando hizo el equilibrio de los vientos y la medida de las aguas, así como lo vio lo detalló.* Con estos y otros testimonios parecidos se prueba que todas estas cosas antes de ser hechas estaban en el conocimiento del Hacedor. Y ciertamente de tanto mejor modo estaban allí cuanto que son más verdaderas, eternas e inmutables. A cualquiera le debería de bastar conocer, o firmemente creer, que Dios ha hecho todas las cosas (para comprender que estaban en El antes de hacerlas), pues no creo que exista hombre tan insensato que juzgue haber hecho Dios cosas que no conocía. Por lo tanto, si las conocía antes de hacerlas, sin duda antes de hacerlas eran en El del mismo modo conocidas, como eterna e inconmutablemente viven y son vida [en El]. Mas del mismo modo fueron hechas como existe cada creatura en su propio género.

628 Gilson, o.c., p.260; Solignac, o.c., p.418 nt.33.

Capítulo XVI

A Dios le percibimos por la mente con más facilidad que a las creaturas

629 34. Luego si aquella naturaleza eterna e inmutable, que es Dios, tiene en sí el existir, como lo dice Moisés: *Yo soy el que soy,* también es evidente que tiene un modo de ser muy distinto del que tienen estas cosas que han sido hechas, porque aquel ser de El es el verdadero y el único, puesto que siempre permanece de la misma manera, y no solamente no se cambia, sino que no puede en absoluto cambiarse. Nada de las cosas que hizo existe como es El, y, sin embargo, tiene desde el principio todas las cosas como es El. Pues no las hubiera hecho si no las conociera antes de hacerlas, ni las hubiera conocido si no las viera, ni las viera si no las tuviera, ni tuviera las cosas que aún no habían sido hechas, a no ser que las tuviera del mismo modo que es El, que no es hecho. Y aunque yo diga que esta substancia es inefable y que no puede explicarse en modo alguno por un hombre a cualquier otro hombre, si no es valiéndose de ciertas palabras que ocupan tiempo y espacio, siendo El como es antes de todo tiempo y lugar, sin embargo, más cerca está de nosotros El que nos hizo que muchas cosas que fueron hechas por El; porque en El vivimos, en El nos movemos y en El somos. Y muchas de estas cosas no están al alcance de nuestra mente, por la desemejanza de naturaleza, puesto que ellas son corporales. Nuestra mente no es capaz de verlas en Dios en las mismas razones causales en las que fueron hechas para saber de este modo el número de ellas, su cantidad y calidad, dado que no las veamos por el sentido del cuerpo.

630 Efectivamente, no se hallan al alcance de los sentidos del cuerpo, porque están alejadas o separadas de nuestra mirada y contacto por la interposición o la oposición de otras, de donde resulta que sea mayor el esfuerzo que empleamos para llegar a ellas que el prestado para llegar a Aquel por quien han sido hechas, a pesar de ser como es mucho más excelente percibirle, por la riqueza incomparable, en cualquiera partecica

629 Solignac, o.c., p.674-675, nota compl. 25: *Paradoxe de la connaissance de Dieu;* Boyer, *L'idée de vérité...* p.80.165.199 nt.1; 208 nt.1; Gilson, o.c., p.111.112; Jolivet, *La doctrine augustin. de l'illumin.* p.87.96.
630 Boyer, *L'idée de vérité...* p.86.165.208 nt.1; Jolivet, *La doctrine...* p.87.96.

con piadosa mente, que comprender el universo entero. Por lo cual, con toda razón, se reprende en el libro de la Sabiduría a los inquisidores de este mundo diciendo: *si tanto empeño pusieron y tanto pudieron progresar en el conocimiento del mundo, ¿cómo es que no encontraron más fácilmente al Señor de él?* Los fundamentos de la tierra son desconocidos a nuestros ojos, mas el que afianzó la tierra está cerca de nuestras almas.

Capítulo XXIII

De qué modo ha creado Dios todas las cosas al mismo tiempo y cómo hasta el presente trabaja

631 44. Nosotros, para no caer en la perversidad de los que siguen estos métodos, seamos de los que la misma Providencia dirija los pasos por medio de la santa Escritura. Y, por tanto, acerca de estas obras de Dios, intentemos indagar, ayudándonos El, de qué modo creó al mismo tiempo todas las cosas, descansando de todas las cosas que terminó, y cómo trabaja hasta el presente formando las especies en la sucesión de los tiempos. Consideremos la hermosura de un árbol cualquiera, en su tronco, en sus ramas, en sus hojas y frutos; esta forma, ciertamente, tal cual es ahora no se formó de repente, sino por el orden que conocemos, pues comenzó por la raíz, la que clavó el primer germen en la tierra y de ella crecieron todas aquellas partes ordenadas y formadas. Por lo tanto, aquel germen procedió de la semilla, luego en la semilla estaban primeramente todas estas cosas, no con masa de magnitud corporal, sino con virtud y potencia causal, porque aquella corpulencia se ha formado por la fecundidad de la humedad y de la tierra. Mas en el pequeño grano lo más excelente y admirable que hay es aquella fuerza o virtud causal por la que la humedad, juntándose y mezclándose con la tierra como si fuera material la construcción, se convierte en tal especie de árbol, en el esparcimiento de ramas, en dar verdor y figura a las hojas, en engrosar y formar los frutos y, por fin, en proporcionar a todas las partes de él ordenadísima distribución.

632 Porque qué cosa brota o pende del árbol que no haya sido extraída o tomada de cierto como oculto tesoro de aquella semilla, y esto no obstante que esta semilla proceda de un árbol, aunque este árbol no proceda de otra semilla, sino

631-633 Boyer, *La théorie august. des raisons séminales*, en *Essais*... p.113.

de otro árbol, y este último traiga de nuevo su origen de otra semilla, pues algunas veces también el árbol se origina del árbol cuando se desgaja un retoño y se planta. Luego la semilla procede del árbol, y el árbol de la semilla, y también el árbol del árbol, mas una semilla en modo alguno procede de otra, a no ser que intervenga entre ambas un árbol; pero un árbol puede originarse de otro aunque no medie entre ellos una semilla. Luego, por sucesiones alternas, uno procede de otro y ambos de la tierra, mas la tierra no procede de ellos, porque primero es la tierra, que es la madre de la semilla y del árbol. Acerca de los animales puede dudarse si los gérmenes proceden de los animales o los animales de los gérmenes, mas cualquiera cosa que de éstas sea primero, lo cierto es que ellos proceden de la tierra.

633 45. Mas como en la misma semilla estaban invisiblemente y al mismo tiempo todas las cosas, las que en la sucesión de los tiempos formarían el árbol, así también se ha de pensar que el mismo mundo, cuando Dios creó todas las cosas al mismo tiempo, haya tenido a la vez todas las cosas que en él y con él fueron hechas al ser hecho el día; no solamente el cielo con el sol, la luna y las estrellas, de los que hasta el presente se conserva la disposición con el movimiento circular; y la tierra y los abismos, que están sometidos a movimientos que podríamos llamar inconstantes y que forman la otra parte inferior del mundo, sino también aquellos seres que el agua y la tierra potencial y causalmente produjeron antes de que apareciesen en la sucesión de los tiempos, como a nosotros nos son ya conocidos en las obras que Dios hasta el presente trabaja.

LIBRO VI

Capítulo X

Varios modos que tienen de ser las cosas que existen

634 17. De un modo están, pues, los seres en el Verbo de Dios, en el que no son hechos, sino eternos. De otro en los elementos del mundo, en los cuales todas las cosas creadas

633 Solignac, o.c., p.653, nota complem. 21: *Le double moment de la création et les «raisons séminales»*; Boyer, *Sant'Agostino* p.73s; Gilson, o.c., p.270.

634 Vericat Núñez, o.c., p.286; De Sinety, o.c., p.248; Boyer, *La théorie august*... p.115.126; Gilson, o.c., p.270.

al mismo tiempo están como seres futuros. De otro en las cosas que, según las causas creadas simultáneamente, no se crean ya a la vez, sino que cada uno aparece en su propio tiempo, entre los cuales se encuentra Adán, ya formado del limo de la tierra y animado por el soplo de Dios, así como nació el heno. De otro en las semillas en las que de nuevo vienen como a repetirse las causas primordiales originadas de las cosas que existieron según las causas que creó Dios primeramente, como la hierba provino de la tierra y la semilla de la hierba. En todas estas cosas los seres ya hechos recibieron los impulsos y medidas que tendrían en su tiempo, los que aparecieron en formas y naturaleza visibles, procediendo de las ocultas e invisibles razones que están latentes causalmente en la naturaleza; así es como apareció la hierba sobre la tierra y fue hecho el hombre en alma viviente, y así fueron creados los restantes seres, fueran vegetales o animales, perteneciendo a la operación de Dios por la que hasta el presente obra. Mas estos seres también se llevan, como de nuevo, invisiblemente a sí mismos en cierta oculta virtud generativa, la que extrajeron de aquellos primordiales gérmenes de sus causas, en los que estaban incrustadas, al ser creado el mundo cuando fue hecho el día, antes de aparecer en la forma determinada de su propio género.

Capítulo V

El alma fue hecha de la nada

635 7. Con razón puede preguntarse: ¿Fue hecha de aquello que de ninguna manera existía, es decir, de la nada; o de alguna substancia que antes hubiera sido hecha espiritualmente por El, pero que aún no era alma? Si creemos que Dios ahora no crea ya cosa alguna de la nada, después de haber creado todas las cosas al mismo tiempo, y por esto creemos que descansó de todas las obras que terminó, las que incoó para que se hicieran, de modo que todo lo que se hiciese después lo hiciera de estas cosas, no veo cómo podemos entender que El aún hace almas de la nada. ¿O acaso ha de decirse que en aquellas obras de los seis primeros días, hizo aquel día oculto? Si esto más bien conviene que sea creído, este día

635 Boyer, *La théorie augustin...*, en *Essais...* p.118; Hieronymus a Parisiis, *De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini:* Acta hebdom. august.-thom., p.285.

sería la naturaleza espiritual e intelectual, es decir, la unidad angélica, y el mundo, a saber, el cielo y la tierra. Y así, en estas naturalezas anteriormente existentes, creó las razones de los otros seres futuros, no las mismas naturalezas de ellos, pues de otro modo, si ya allí hubieran sido creadas como más tarde habían de existir, ya no serían futuras. Lo cual, si es así, aún no existía naturaleza de alma humana en las cosas creadas; solamente comenzó a existir cuando, soplando Dios, la hizo y la infundió en el hombre.

8. Mas no por esto se zanjó la cuestión. Aún se pregunta: ¿aquella naturaleza que se llama alma, y que antes no existía, la creó de la nada como si fuese su soplo, hecho no de alguna substancia sometida, sino de la absoluta nada, en el tiempo que Dios quiso soplar, viniendo a ser este soplo el alma del hombre, lo que no decíamos del soplo que hace el alma mediante el cuerpo? ¿O si existía ya algo espiritual, aunque ello no fuera naturaleza de alma, al modo que la naturaleza del cuerpo del hombre aún no existía antes de que Dios la hubiera formado del limo o del polvo de la tierra? No era el polvo o el limo la carne humana, pero era algo de donde ella sería hecha, lo que aún no era.

TRATADO SOBRE LA SANTISIMA TRINIDAD

Edición citada: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, V, *Tratado sobre la Santísima Trinidad,* primera edición española, introducción y notas de L. Arias, O.S.A., 3.ª ed. (BAC, Madrid 1968).

Bibliog. gen.: Arias, o.c., Introducción p.3-98; Bibliogr. p.99-101; F. Cayré, *Le traité «De Trinitate»*, en *La contemplation augustinienne* (Paris 1927) p.95-102; E. Hendrikx, *Le date de composition du «De Trinitate» de Saint Augustin:* L'année théol. Aug. 12 (1952) 305-316; P. Montanari, *Il pensiero filosofico di Sant'Agostino nel «De Trinitate»:* Sophia 1 (1936) 194-199; M. Schmaus, *Die Denkform Augustinus in seinem Werk «De Trinitate»* (München 1962); A. Trapè, *Introducción* a Opere di Sant'Agostino: *La Trinità* (Roma 1973) p.VII-LXIV; J. Hessen, *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt* (Münster 1920); Ch. Boyer, *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne:* Gregor. 27 (1946) 283-299.333-352; L. Legrand, *La notion philosophique de la Trinité chez Saint Augustin* (Paris 1931); M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung* (Köln 1929, Frankfurt 1968); S. Biolo, S.J., *La coscienza nel «De Trinitate» di Sant'Agostino* (Roma 1969); P. Hadot, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Saint Augustin:* Stud. Patrist. 6 (1952) 409-442; G. Mascia, *La teoria della relazione nel «De Trinitate» di Sant'Agostino* (Napoli 1956).

LIBRO III

CAPÍTULO VIII

La creación, obra exclusiva de Dios

636 13. No se ha de creer que la materia de las cosas visibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores, sino a Dios, de quien reciben este poder en la medida que desde su trono espiritual y excelso juzga el Inmutable. El agua, el fuego, la tierra, sirven a los criminales condenados a las minas para que hagan lo que les plazca en cuanto les es permitido.

Los ángeles malos en ningún sentido se han de llamar creadores, aun cuando en su nombre hicieran los magos nacer serpientes y ranas, resistiendo al siervo de Dios; pues no las crearon los ángeles. Laten en los elementos cósmicos ocultas como semillas de todas las cosas existentes que nacen a la vida corporal y visible. Unas son perceptibles a nuestra vista en sus frutos y animales; otras, más misteriosas, son como semillas de semillas y animales; y así, a la voz del Creador produjo el agua peces y aves, y la tierra los primeros gérmenes según su especie y los primeros animales según su género. Este poder fecundante no agota la potencia germinativa al producir los seres primeros; es, por lo común, defecto de las condiciones ambientales lo que impide su germinación específica.

637 El diminuto renuevo es como una semilla, que, plantado en tierra bien dispuesta, se convierte en árbol frondoso. La semilla de este renuevo es un grano aún más diminuto, si bien de la misma especie y perceptible; aunque no podemos ver por vista de los ojos la virtud germinal de este grano, siempre la podemos conjeturar por la razón; pues de no existir en los elementos esta misteriosa virtud, no brotaría en la tierra lo que en ella no se ha sembrado, ni hubieran producido los mares y la tierra una inmensa muchedumbre de seres sin que precediera unión de macho y hembra, seres que crecen y se propagan aunque aquellos primeros de quienes traen su origen nacieran sin ayuntamiento de padres. Las abejas conciben almacenando con sus bocas las larvas seminales dispersas por el suelo, prescindiendo de toda cópula. El creador de los gérmenes invisibles es el Hacedor de todas las cosas; y cuanto, naciendo, tiene existencia visible, bebe su vida, movimiento y grandeza, e incluso la distinción de sus formas, en estas misteriosas razones seminales, regidas por normas perennes y fijas desde su creación primordial.

Y así como no llamamos a los padres creadores de hombres, ni a los labradores creadores de sus mieses, aunque la virtud secreta de Dios utilice el concurso del hombre para crear tales cosas, así tampoco podemos llamar a los ángeles creadores, sean buenos o malos, aunque, en virtud de la sutileza de sus cuerpos y la penetración de sus sentidos, conozcan las razones seminales secretas, por nosotros ignoradas, y concurran a preparar las condiciones temporales de los elementos, favoreciendo la germinación de los seres y acelerando su crecimiento.

Pero ni los ángeles buenos pueden hacer esto sin una orden de Dios, ni los malos hacen estas cosas injustamente, sin la justa permisión del Señor. La malicia del impío hace perversa su voluntad; justamente, con todo, recibe dicho poder para castigo propio o ajeno, para condenación de los malos o alabanza de los buenos.

638 14. Pablo, el apóstol, separa la acción íntima y creadora de Dios de las operaciones extrínsecas de la criatura cuando, sirviéndose de un símil agrícola, dice: *Yo planté, Apolo regó, pero Dios dio el incremento* (1 Cor 3,6). En consecuencia, así como Dios solo es el que puede informar, en la vida, nuestro espíritu mediante su gracia habitual, aunque al exterior puedan los hombres predicar el Evangelio, y de hecho lo predican los amadores de la verdad, y ocasionalmente los malos, así la creación de las cosas visibles es obra secreta de Dios; y pues todo lo ha creado, usa, como el agricultor de su heredad, de todas las cosas externas según el imperio de su querer, de buenos y malos, hombres, ángeles y animales, distribuyendo a placer apetencias y energías vitales.

No podemos, por ende, afirmar que los ángeles malos, evocados por obra de magia, hayan sido los creadores de las serpientes y ranas; como tampoco podemos decir que los hombres

636-639 BOYER, *L'idée de vérité...* p.122.647-676; CAYRÉ, *Initiation...* p.137-140; ID., *La contemplation augustinienne* p.7-99.

636 BOYER, *Sant'Agostino* p.74; ID., *La théorie augustinienne des raisons séminales*, en *Essais...* p.125.130.

637 ARIAS, o.c., p.242 nt.g; 243 nt.h; DE SINETY, *Saint Augustin et le transformisme:* Arch. Phil. 7 (1930) 244-272; VERICAT NÚÑEZ, *La idea de creación en San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 288.

638 GILSON, *Introduction...* p.271; VERICAT NÚÑEZ, o.c., p.288.

perversos sean creadores de sus mieses, aunque al golpe de sus afanes yo las vea crecer.

639 15. Como ni Jacob fue el creador de la policromía en sus rebaños por el hecho de haber colocado varas listadas en los abrevaderos para que a su vista concibieran las madres en celo. Ni tampoco las ovejas son creadoras de los variados colores de sus corderitos por la razón de retener en sus almas las fantasías policromas que surgían al contacto visual de las varas listadas, cosa que no habría podido suceder si el cuerpo no hubiera sido afectado por el principio de vida, hasta hacerle transmitir el color al tierno recental en su embrionaria existencia. Y ora sea mutuo el influjo, ora el alma influya en el cuerpo o éste en el alma, de hecho siempre sucede conforme a las normas de la naturaleza, preexistentes de una manera inmutable en la sabiduría increada de Dios, que es irreceptible en el espacio; y siendo ella inmutable, ordena todas las cosas perecederas, pues nada de esto existiera de no haber sido por ella creado...

LIBRO IV

Capítulo I

El conocimiento de nuestra miseria, escuela de perfección. Cristo, luz en las tinieblas

640 2. Aunque desterrados del gozo inconmutable, no estamos separados o fuera de su órbita, y de ahí el buscar en estas cosas mudables y temporales la eternidad, la verdad y la dicha; pues nadie ansía la muerte, el error, la inquietud. Por esto, la bondad divina, condescendiente con las necesidades de nuestro destierro, nos envía sus apariciones, como avisándonos que no se encuentra aquí abajo lo que buscamos, sino que por estas cosas hemos de volver al principio de donde venimos, pues si no tuviéramos allí nuestro centro, no buscaríamos aquí estas cosas.

Ante todo se nos debía convencer del gran amor que Dios nos tiene, para no dejarnos prender en la desesperación sin atrevernos a subir hasta él. Convenía fuera puesto en evidencia cuáles éramos cuando nos amó, a fin de no sentir el tumor

639 ARIAS, o.c., p.244 nt.i; BOYER, *L'idée de vérité...* p.64.121; HIERON. A PARISIIS, *De unione animae cum corpore in doctrina S. Augustini:* Acta hebdom. august.-thom., p.282s.
640 ARIAS, o.c., p.268 nt.t; GILSON, o.c., p.288; PEGUEROLES, o.c., p.139.

de la soberbia por nuestros méritos, pues esto nos apartaría aún más de Dios y nos haría desfallecer en nuestra pretendida fortaleza. Actúa Dios en nosotros para que su fortaleza sea causa de nuestro progreso y en la pequeñez de nuestra humildad se perfeccione la virtud de la caridad. Esto es lo que se significa en el Salmo, donde se dice: *Una lluvia de dones llovías, ¡oh Dios!, sobre tu heredad; y cuando ésta desfallecía, tú la recreabas* (Sal 67,10). Lluvia abundosa es su gracia, no adquirida por nuestros méritos, sino otorgada gratuitamente, como lo indica la misma palabra gracia; y nos la dio no porque éramos dignos, sino porque quiso. Conociendo esta verdad, no confiaremos en nosotros, y esto es desfallecer. El Señor nos fortalece, según fue al apóstol Pablo anunciado: *Bástate mi gracia, pues la virtud se perfecciona en la enfermedad* (2 Cor 12,9). Era menester probar al hombre cuánto nos amó Dios, y cuáles éramos cuando nos amó: cuánto, para que no desesperemos; cuáles, para humillar nuestro orgullo...

LIBRO V

Capítulo II

Sólo Dios es esencia inmutable

641 3. Dios es, sin duda, sustancia, y si el nombre es más propio, esencia; en griego *ousía.* Sabiduría viene del verbo saber; ciencia, del verbo *scire,* y esencia, de ser. Y ¿quién con más propiedad es que aquel que dijo a su siervo Moisés: *Yo soy el que soy; dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros?* (Ex 3,14).

Todas las demás sustancias o esencias son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una sustancia o esencia inconmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra *esencia.* Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser.

641 ARIAS, o.c., p.326 nt.b; BOYER, *Sant'Agostino* p.56; GILSON, o.c., p.28; GUNDERSDORF VON JESS, *La simplicidad de Dios en el pensamiento agustiniano* (trad. por J. OROZ): Augustinus 19 (1974) 46.50.51.

Capítulo IV

La mutación es a todo accidente esencial

642 5. Se suele llamar accidente a todo cuanto una cosa puede adquirir o perder por mutación. Cierto que existen accidentes inseparables, denominados en griego ἀχώριστα, como es el color negro a la pluma del cuervo; no obstante, puede perder el color, no en cuanto pluma, sino porque no siempre es pluma. La materia es por naturaleza mudable, y al dejar de existir este animal o aquella pluma, todo su ser se muda y convierte en terreno elemento, y entonces se desvanece también su color.

El accidente separable puede perder su existencia, no por separación, sino por mutación. Así, por ejemplo, la negrura en los cabellos del hombre, pues mientras existan cabellos existe la posibilidad de encanecer, y, por consiguiente, dicho accidente es separable. Mas observemos con atención cuidadosa y veremos que no es por separación, como si emigrase algo de la cabeza que empieza a blanquear, y el color negro, al venir la blancura, se retire a cierto lugar, sino que es sólo la cualidad del color lo que cambia.

Capítulo IX

Impropiedad e indigencia del humano lenguaje

643 Mas como en nuestra habla corriente se toma en el mismo sentido la palabra *esencia* y la de *sustancia,* por eso no nos atrevemos a decir una esencia y tres sustancias, sino que decimos una esencia o sustancia y tres personas. Así dijeron nuestros latinos, y dignos son de todo crédito, al tratar de estas cuestiones, los cuales no encontraron en su léxico palabras más apropiadas para expresar lo que ellos sin palabras entendían. En efecto, pues el Padre no es el Hijo, y el Hijo no es el Padre, y el Espíritu Santo, llamado Don de Dios, no es ni el Padre ni el Hijo, luego son ciertamente tres. Por eso se dijo en plural: *Yo y el Padre somos uno* (Jn 10,30). No dijo, como pretenden los sabelianos, «es uno», sino *somos uno.* Sin embargo, cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que

643 ARIAS, o.c., p.359 nt.j.

reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad.

LIBRO VIII

Capítulo III

Dios, Bien supremo. El alma es buena cuando se convierte a Dios

644 4. Mira de nuevo, si puedes. Ciertamente no amas sino lo bueno, pues buena es la tierra con las cresterías de sus montañas, y el tempero de sus alcores, y las llanuras de sus campiñas; buena la amena y fértil heredad, buena la casa con simetría en sus estancias, amplia y bañada de luz; buenos los animales, seres vivientes; bueno el aire salobre y templado, buena la sana y sabrosa vianda, buena la salud, sin dolores ni fatigas; buena la faz del hombre de líneas regulares, iluminada por suave sonrisa y vivos colores; buena el alma del amigo por la dulzura de su corazón y la fidelidad de su amor; bueno el varón justo, buenas las riquezas, instrumento de vida fácil; bueno el cielo con su sol, su luna y sus estrellas; buenos los ángeles con su santa obediencia; bueno el humano lenguaje, lleno de una dulce enseñanza y sabias advertencias para el que escucha; buena la poesía, armoniosa en sus números y grave en sus sentencias.

645 ¿Qué más? Bueno es esto y aquello; prescinde de los determinativos *esto* o *aquello* y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien imparticipado, Bien de todo bien. Y en todos estos bienes que enumeré y otros mil que se pueden ver o imaginar, no podemos decir, ni juzgamos según verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos im-

644-647 KOWALCZYK, *L'argument idéologique de la vérité de Saint Augustin:* Giorn. di met. 23 (1968) 599; CAYRÉ, *Imitation...* p.138.

644 KOWALCZYK, *L'argument axiologique dans la philosophie de Dieu de Saint Augustin:* Est. agust. (1970) p.53.55.56; JOLIVET, *La doctrine augustin. de l'illumination...* p.75; CAPÁNAGA, *El hombre-abismo...* p.232; *Sant'Agostino* p.113; CAYRÉ, *Initiation...* p.189; ID., *La contemplation augustinienne* p.99.100. 101.174; ID., *Contemplation et raison d'après Saint Augustin:* Mélang. augustin. p.41; PEGUEROLES, o.c., p.54.

645 ARIAS, o.c., p.412 nt.b; CAYRÉ, *Initiation...* p.189; ID., *La contemplation augustinienne...* p.174; KOWALCZYK, *La métaphysique du bien selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agust. 8 (1973) 43-44.

presa en nosotros la idea del bien, según el cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra.

Dios se ha de amar, pero no como se ama este o aquel bien, sino como se ama el Bien mismo. Busquemos el bien del alma, no el bien que aletea al juzgar, sino el Bien al cual se adhiere el amor. Y ¿qué bien es éste, sino Dios? No es buena el alma, ni el ángel, ni el cielo; sólo el Bien es bueno.

Así, quizá se comprenda con más facilidad lo que intento decir. Cuando, por ejemplo, oigo hablar de un alma buena, oigo dos palabras, y por estas palabras entiendo dos cosas: el alma y su bondad. Nada hizo el alma para ser alma, pues carecía de existencia para poder actuar en su ser; mas para que el alma sea buena es necesaria la acción positiva de la voluntad. Y esto no porque el alma no sea algo bueno; de otra manera, ¿cómo podría decirse con toda certeza que es mejor que el cuerpo?; pero aún no es buena el alma si le falta la acción de la voluntad para hacerse mejor. Y si rehúsa el actuar, se la culpa con justicia, y de ella se dice rectamente que no es un alma buena. Se diferencia de la que obra bien, y pues ésta es digna de elogio, la que así no obra es vituperable. Mas, cuando actúa con intención de hacerse buena, no alcanzará su propósito de no dirigir sus afanes hacia una meta que no sea ella. Y ¿hacia quién dirigir sus actividades en anhelos de bondad, sino hacia el Bien que ama, ansía y consigue? Y si se aleja otra vez y malea por el hecho de distanciarse del bien, de no permanecer el bien en ella, del que se aleja, no tendría a quien convertirse de nuevo si enmendarse quisiera.

646 5. Por tanto, no existirían bienes caducos de no existir un Bien inconmutable. Cuando oyes ponderar este o aquel bien, aunque en otras circunstancias pudiera no ser bueno, si puedes contemplar, al margen del bien participado, el Bien de donde trae el bien su bondad, y además puedes contemplar el Bien cuando oyes hablar de este o el otro bien; si puedes, digo, prescindiendo de estos bienes participados, sondear el Bien en sí mismo, entonces verás a Dios. Y si por amor a El te adhirieras, serías al instante feliz.

¡Qué vergüenza, amar las cosas porque son buenas y apegarse a ellas y no amar el Bien que las hace buenas! El alma, por el hecho de ser alma, antes aún de ser buena por la con-

646 Arias, o.c., p.413 nt.c; Boyer, *L'idée de vérité...* p.64.77.228; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano:* Augustinus 5 (1960) 237; Boyer, *L'idée de vérité...* p.64.77; Kowalczyk, *L'argument axiologique:* Est. august. (1970) p.57.58.

versión al Bien inconmutable; el alma, repito, cuando nos agrada hasta preferirla a esta luz corpórea, si bien lo meditamos, no nos agrada en sí misma, sino por el primor del arte con que fue creada. Se elogia su creación allí donde se ve el ideal de su existencia. Esta es la Verdad y el Bien puro: no hay aquí sino el bien, y, por consiguiente, el Bien sumo. El bien sólo es susceptible de aumento o disminución cuando es bien de otro bien.

El alma, para ser buena, se convierte al Bien de quien recibe el ser alma. Y es entonces cuando a la naturaleza se acompasa la voluntad para que el alma se perfeccione en el bien, y se ama este bien mediante la conversión de la voluntad, bien de donde brota todo bien, que ni por la aversión de la voluntad es posible perder. En apartándose el alma del Bien sumo, deja de ser buena, pero no deja de ser alma; y esto es ya un bien muy superior al cuerpo; la voluntad puede perder lo que con la voluntad se adquiere. El alma, con anhelos de convertirse a Aquel de quien recibe el ser, ya existía, porque el que quiere existir antes de tener existencia no existe. Y éste es nuestro bien, y a su resplandor vemos si debiera existir o no cuanto comprendemos que debe o debió existir; y donde vemos también que no es posible la existencia si no debe existir, aunque no comprendamos su modo existencial. Y dicho Bien no se encuentra lejos de cada uno de nosotros: *En El vivimos, nos movemos y somos* (Act 17,27.28).

LIBRO IX

Capítulo III

La imagen de la Trinidad en la mente que se conoce y ama. Conocimiento del alma por el alma

647 3. La mente no puede amarse si no se conoce; porque ¿cómo ama lo que ignora? Hablaría a tontas el que afirmase que la mente, en virtud de cierta analogía general o específica, cree que es tal como por experiencia sabe que son

647-678 Cayré, *Initiation...* p.138.
647 Arias, o.c., p.443 nt.c; Cayré, *La contemplation augustinienne* p.193; Boyer, *L'idée de vérité...* p.165.212; Gilson, o.c., p.102; Romeyer, *Trois problèmes...:* Arch. Phil. 7 (1930) cah.2 p.224; Jolivet, *La doctrine augustin. de l'illumin.* p.118 nt.2 p.125s.130.
647-657 J. Racette, *Le livre neuvième du «De Trinitate» de Saint Augustin:* Sc. Eccl. 8 (1956) 39-57.

las otras, y por eso se ama a sí misma. ¿Cómo puede la mente conocer otra mente si se ignora a sí misma? No se diga que la mente se ignora a sí misma y conoce a las demás, como ve el ojo del cuerpo los ojos de los demás, pero no puede verse a sí mismo. Con los ojos del cuerpo vemos los cuerpos. Los rayos que ellos emiten, y que tocan cuanto vemos, no podemos hacerlos refractar y rebotar sobre ellos mismos si no es cuando miramos un espejo. Cuestión esta muy sutil y oscura, mientras no se demuestre con toda claridad que la realidad es o no como pensamos.

Pero de cualquier modo que se haya la potencia visiva, ora sea irradiación, ora otra cosa diversa, no la podemos ver con la vista, sino que la debemos buscar con la mente, y, si es posible, con la mente llegaremos a comprenderla. Percibe la mente, mediante los sentidos del cuerpo, las sensaciones de los objetos materiales, y por sí misma los incorpóreos. En consecuencia, se conoce a sí misma por sí misma, pues es inmaterial. Porque, si no se conoce, no se ama.

CAPÍTULO IV

Tres cosas iguales que son unidad: la mente, su conocimiento y el amor. Estas tres cosas son sustancia y dicen relación. Las tres son inseparables y las tres son, sin trabazón ni mezcla, una sustancia y también términos relativos

648 4. Cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor, y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su noticia. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales. Si la mente no se ama en toda la extensión de su ser: por ejemplo, si el alma humana se ama como se ha de amar el cuerpo, siendo ella superior al cuerpo, peca, y su amor no es perfecto. Y si se ama más allá de las fronteras del ser, es decir, si se ama como sólo Dios ha de amarse, siendo ella infinitamente inferior a Dios, peca en exceso y no se ama con amor de perfección. Y su malicia y perversidad es completa si ama a su cuerpo como sólo a Dios se ha de amar.

Asimismo, si el conocimiento es inferior al objeto conocido, cuando éste es plenamente cognoscible, no es perfecto. Empero,

648 ARIAS o.c., p.444 nt.d; BOYER, *Sant'Agostino* p.150; GILSON, o.c., p.292; LOPE CILLERUELO, *La «memoria Dei» según San Agustín:* Augustinus magister p.489.

si es más excelente, entonces la naturaleza que conoce es superior a la naturaleza conocida; así es superior el conocimiento de un cuerpo al cuerpo mismo, objeto de dicho conocimiento. El conocimiento es una especie de vida en la mente del que conoce; el cuerpo no es vida; y una vida cualquiera es siempre superior al cuerpo, no en mole, sino en virtud. Pero la mente, cuando se conoce, no es superior a su conocimiento, pues ella conoce y se conoce. Y cuando se conoce toda y ninguna otra cosa con ella, su conocimiento es igual a ella, pues cuando se conoce, su conocimiento no lo saca de otra naturaleza; y cuando totalmente se conoce y ninguna otra cosa percibe, no es ni mayor ni menor. Con razón, pues, dijimos que estas tres cosas, cuando no son perfectas, son, en consecuencia, iguales.

649 5. Y si somos capaces de verlas, nos damos al mismo tiempo cuenta de que estas cosas existen en el alma y, cual si ovilladas estuviesen, se desenvuelven y se dejan percibir y numerar, no como accidentes de un sujeto, como el calor y la figura en los cuerpos, ni como la cualidad o cantidad, sino de una manera sustancial y, por decirlo así, esencialmente. Todo accidente no excede en extensión al sujeto en que radica. El color y la figura de un cuerpo determinado no puede ser el color y la figura de aquel otro cuerpo.

Pero la mente puede amar otras cosas fuera de sí con el mismo amor con que se ama a sí misma. Y, del mismo modo, la mente no se conoce solamente a sí misma, sino otras muchas cosas. Luego el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, sustancia; pues, aunque tengan un sentido de mutua relación, en sí son sustancia. Porque esta relación no es como la del color respecto del cuerpo colorado, pues el color está en el cuerpo como en propio sujeto y no tiene en sí subsistencia, porque sustancia es el cuerpo colorado, pero el color está en una sustancia.

Mas nuestra habitud es como la que existe entre dos amigos, que son dos hombres y, en consecuencia, dos sustancias. En cuanto hombres, no indican relación, sí en cuanto amigos.

650 6. Pero aunque sustancia es el que ama y conoce, sustancia es la ciencia, sustancia el amor; mas el amante y el

649 ARIAS, o.c., p.445 nt.e; LOPE CILLERUELO, o.c., p.506; BOYER, *Sant'Agostino* p.150; GILSON, o.c., p.292; SCIACCA, *San Agustín* p.528; DÍAZ DE TUESTA, *El programa vital de San Agustín:* Est. agust. (1970) p.585.
650 GILSON, o.c., p.291.

amor, el sabio y la ciencia, entrañan, como el amigo, mutua habitud; la mente o el espíritu no son términos relativos, como tampoco lo son los hombres; con todo, el que ama y su amor, el que conoce y su ciencia, no pueden existir separados, sí los amigos. Mas, aunque los amigos puedan estar distanciados físicamente, no parece puedan estarlo en el alma, en cuanto amigos. No obstante, es posible que el amigo empiece a odiar al amigo, y desde este momento deja de ser amigo, aunque el otro lo ignore y siga profesándole amor. Pero si el amor con que el alma se ama deja de existir, cesa el alma de amar; como cesa el conocimiento por el que conoce si cesa el alma de conocerse.

Un ejemplo: la cabeza es cabeza de algún ser cabezudo, y, aunque sustancias, dicen entre sí relación, pues cuerpo es la cabeza y el ser con cabeza, y de no existir la cabeza, tampoco el ser con cabeza; pero, mediante un simple tajo, puede la cabeza separarse del cuerpo; en el alma esto es imposible.

651 7. Y si se trata de cuerpos no divisibles ni seccionables, con todo, si no constasen de partes, no serían cuerpos. La parte dice relación al todo; porque toda parte es parte de algún todo, y el todo lo es con todas sus partes. Pero, como la parte y el todo son cuerpos, tienen no sólo valor relativo, sino también sustancial. ¿Acaso es el alma el todo, y sus cuasi partes el amor con que se ama y la ciencia con que se conoce, de cuyas dos partes se compone aquel todo? ¿O son tres partes iguales las que completan el todo?

La parte nunca puede abrazar el todo cuya es parte; la mente, empero, cuando se conoce toda, esto es, cuando se conoce perfectamente, su conocimiento es total, y cuando se ama con amor de perfección, totalmente se ama. ¿Hemos entonces de razonar, cuando se trata de estas tres realidades: mente, conocimiento y amor, como se razona de una bebida compuesta de vino, agua y miel, bebida en la que cada uno de sus componentes se extiende por toda la masa y, sin embargo, son tres, pues la parte más diminuta de esta poción contiene estos tres elementos, y no superpuestos cual si fuera agua y aceite, sino mezclados, y los tres son sustancias, y todo el líquido aquel una sustancia compuesta de tres? Pero el vino, el agua y la miel no son de una misma naturaleza, aunque de su mezcolanza resulte una sustancia potable.

651-652 GILSON, o.c., p.290.
651 SCIACCA, *Trinité et unité de l'esprit:* Augustinus magister p.526-527; DÍAZ DE TUESTA, o.c., p.585.

652 Mas no veo cómo aquellas tres realidades no sean de una misma sustancia, sobre todo cuando la mente se conoce y se ama, y se compenetran de tal suerte estas tres cosas que el alma no es conocida ni amada por otro. Luego es necesario que estas tres cosas sean de una misma sustancia; pues de existir en mezcla informe, no serían ya tres ni podrían relacionarse entre sí. Es como si de un mismo pan de oro haces tres sortijas semejantes y entrelazadas: dicen siempre mutua habitud, pues se asemejan, y lo semejante es semejante a alguna cosa; existe en este caso una trinidad de sortijas y un pan de oro. Pero si se las somete a fusión y cada anillo se mezcla y confunde con la masa total, perece la trinidad y no puede ya subsistir. Se podrá entonces hablar de la unidad del oro, pero no de una trinidad áurea, como en el ejemplo de las tres sortijas.

CAPÍTULO V

Inmanencia y circumincesión de las tres facultades

653 8. Mas, cuando la mente se conoce y se ama, subsiste la trinidad—mente, noticia y amor—en aquellas tres realidades, y esto sin mezcla ni confusión. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y, en consecuencia, todas en todas.

La mente está ciertamente en sí, pues se dice mente con relación a sí misma; pero como cognoscente, conocida o cognoscible, dice relación a su noticia, y con referencia al amor con que se ama se la dice amable o amada y amante. Y la noticia, aunque se refiera a la mente que conoce y es conocida, no obstante, con relación a sí misma se la puede llamar cognoscente y conocida; no puede ser ignorada la noticia por la que se conoce la mente. Y el amor, aunque se refiera a la mente que ama y cuyo es el amor, sin embargo, es amor para sí con subsistencia propia; pues se ama el amor, y el amor sólo puede ser amado por el amor, es decir, por sí mismo. Y así, cada una de estas tres realidades existe en sí misma.

Y están recíprocamente unas en otras: la mente que ama

652 ARIAS, o.c., p.448 nt.f; VERICAT NÚÑEZ, *La idea de creación según San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 299-300.
653 GILSON, o.c., p.290; LOPE CILLERUELO, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. 8 (1973) 422.

está en su amor; el amor, en la noticia del que ama, y el conocimiento, en el alma que conoce.

654 Cada una está en las otras dos. La mente que se conoce y ama está en su amor y noticia; el amor de la mente que se conoce y ama está en su mente y en su noticia; y la noticia de la mente que se ama y conoce está en su mente y en su amor, porque se ama cognoscente y se conoce amante. Y así hay dos en cada una, pues la mente que se conoce y ama está con su noticia en el amor, y con su amor, en su noticia; el amor y la noticia están simultáneamente en la mente que se conoce y ama.

Poco ha hemos visto cómo está toda en todas cuando la mente se ama toda, se conoce toda y conoce todo su amor, y ama toda su noticia cuando estas tres realidades son perfectas con relación a sí mismas. Y las tres son de un modo maravilloso inseparables entre sí, y, no obstante, cada una de ellas es sustancia, y todas juntas una sustancia o esencia, si bien mutuamente son algo relativo.

Capítulo VI

Conocimiento de las cosas en sí mismas y en la eterna verdad. De las cosas corpóreas se ha de juzgar según la regla de la verdad eterna

655 9. Cuando la mente humana se conoce y se ama, no conoce ni ama algo inconmutable: todo hombre, atento a lo que en su interior experimenta, expresa de una manera su mente al hablar y de otra muy diferente define lo que es la mente, sirviéndose de un conocimiento general o específico. Y así, cuando uno me habla de su propia mente y me dice que comprende o no comprende esto o aquello, o que quiere o no quiere esto o lo otro, le creo; mas cuando de una manera general o específica dice la verdad acerca de la mente humana, reconozco y apruebo.

654 Arias, o.c., p.449 nt.g; Sciacca, *San Agustín* p.427ss; Romeyer, *Trois problèmes...* p.223.
655-657 Romeyer, *Trois problèmes de philosophie...* p.223-224.
655 Arias, o.c., p.450 nt.h; Boyer, *Sant'Agostino* p.45; Id., *L'idée de vérité...* p.165.166.182; Cayré, *Initiation...* p.234; Gilson, o.c., 118.120.129; Xiberta, *De abstractione apud S. Augustinum:* Acta hebdom. august.-thom. p.326; Díaz de Tuesta, o.c., p.590; Lope Cilleruelo, *La «memoria Dei» según San Agustín:* Augustinus magister I p.505; Vericat Núñez, *La idea de creación según San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 386.

Luego es manifiesto que una cosa es ver en sí lo que otro no ve y ha de creerlo sobre la palabra del que habla, y otra contemplarlo en la misma verdad, lo que también puede ver un tercero: lo primero puede cambiar en el tiempo, ésta es inmutable y eterna. No es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de mentes como nos formamos, por analogía, un concepto general o concreto de la mente humana, sino contemplando la verdad indeficiente, según la cual definimos, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser en las razones eternas.

656 10. Cuanto a las imágenes de las cosas materiales percibidas por los sentidos del cuerpo y grabadas en cierto modo en la memoria y en su medio, nos representamos como en fingida imagen las cosas no vistas, ora muy diferentes de como son, ora por pura casualidad, como son; al aprobarlas o rechazarlas en nuestro interior, obramos conforme a unas normas superiores a nuestra mente e inmutables, siempre que nuestro juicio sea, en su aprobación o crítica, recto. Así, cuando pienso en las murallas de Cartago, que vi, o imagino las de Alejandría, que no vi, doy racionalmente preferencia a unas normas imaginadas sobre otras; pero es en las alturas donde brilla y se afirma el juicio de la verdad y le dan firmeza las leyes incorruptibles de su derecho; y aunque una nube de imágenes materiales logre a veces velar su silueta, jamás podrá oscurecerla y confundirla.

657 11. Mas interesa saber si, envuelto yo en esa calígine o bajo su oscuridad, estoy privado de la vista del cielo sereno, o, cual suele acaecer en la cima elevada de una montaña, como suspendido entre el firmamento y los cirrus, gozo del aire puro y contemplo en lo alto plácida luz y bajo mis pies densas tinieblas.

¿Por ventura no siento inflamarse en mí la llama del amor fraterno cuando oigo que algún varón sufrió atroces tormentos por sostener la belleza y solidez de su fe? Y si con el índice se me señala este varón, anhelo unirme a él, trabar con él amistad, darle a conocer. Y si la ocasión se me brinda propicia, me aproximo, le hablo, converso con él y le expreso como puedo mi afecto y ansío vivamente que él se aficione a mi trato y me lo haga saber; y me esfuerzo, no pudiendo al pron-

656 Arias, o.c., p.451 nt.i; Gilson, o.c., p.120; Díaz de Tuesta, o.c., p.591.
657 Boyer, *L'idée de Vérité...* p.177; Gilson, o.c., p.117 nt.2; p.129; Romeyer, *Trois problèmes...* p.222; Xiberta, o.c., p.323.

to leer en su interior, unirme a él en un amplexo espiritual por fe. Amo, con casto y fraternal amor, al varón fiel y valiente.

658 Mas si en el curso de nuestra charla me confiesa, o imprudentemente de otro modo cualquiera lo indica, y me da a conocer que siente de Dios cosas indignas o que busca en El algún bien carnal, y por sostener su error, o con miras de lucro o bien llevado de estéril ambición de humana alabanza, sufrió tan acerbos tormentos, al instante el amor que me impulsaba hacia él, ofendido y como rechazado, se retira del hombre indigno y permanece en aquella forma que me lo hizo, cuando lo creía digno, amable. A no ser que aún le ame para que sea tal cual he comprobado que no es. En nuestro hombre nada ha cambiado, pero puede aún cambiar y hacerse lo que yo creí que era ya; en mi mente ha cambiado el aprecio, pues antes era de diferente manera que ahora. El mismo amor se ha desviado del anhelo del gozo al deseo de serle útil, bajo el imperio de la justicia inconmutable y excelsa. Es el ideal de la firme e inconcusa verdad, que me hacía gozar del hombre que bueno creía y que al presente me excita el deseo de que lo sea, el que baña de eternidad serena con la luz de la razón incorruptible y pura la mirada de mi alma y la nube de imágenes que allá abajo contemplo cuando pienso en el hombre que vi. Y otro tanto sucede cuando evoco en mi ánimo la imagen de un arco bella y uniformemente curvado que vi, pinto el caso, en Cartago: el objeto material es transmitido a la mente por los ojos y trasegado a la memoria para suscitar luego una representación imaginaria.

659 Mas lo que mi mente contempla y, según esta visión, apruebo su belleza o corrijo lo que me desagrada, es muy otra. Y así juzgamos de estas cosas corpóreas según la verdad eterna que percibe la intuición de la mente racional. Estas formas, si están presentes, las percibimos por el sentido del cuerpo; de las ausentes recordamos sus imágenes archivadas en la memoria, o, según la ley de las semejanzas, las fingimos tales como nosotros las crearíamos en la realidad si tuviéramos medios y voluntad. Una cosa es fingir en el ánimo las imágenes de los cuerpos o ver con el cuerpo los

659 VERICAT NÚÑEZ, *La idea de creación...*: Augustinus 15 (1970) 295; GILSON, o.c., p.117 nt.2; p.119; LOPE CILLERUELO, *¿Quién es Dios?*: Est. agust. 8 (1973) 421.428; PEGUEROLES, o.c., p.21.

cuerpos, y otra intuir, por encima de la mirada de la mente, mediante la visión de la pura inteligencia, las razones y el arte inefablemente bello de tales imágenes.

CAPÍTULO VII

Concebimos y engendramos interiormente un verbo al contemplar las cosas en la eterna Verdad

660 12. Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestra existencia y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros. Y cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece. Así nada hacemos por los miembros del cuerpo, ni en palabras ni en obras, al aprobar o reprender la conducta moral de los hombres, sin que se anticipe en nuestro interior el verbo secreto. Nadie queriendo hace algo sin antes hablarlo en su corazón.

CAPÍTULO VIII

Eros y amor

661 13. Este verbo es engendrado o por el amor de la criatura o del Creador; esto es, o de la naturaleza caduca o de la verdad inmutable. Luego, o por la concupiscencia o por la caridad. Y no es que no haya de amarse la criatura: cuando este amor va flechado al Creador, no es concupiscencia, sino caridad. Es, sí, concupiscencia cuando se ama la criatura por la criatura. En este caso es útil al que no usa de ella; pero corrompe al que en ella se adelicia. La criatura

660 GILSON, o.c., p.110.119.295; LOPE CILLERUELO, *La «memoria Dei» según San Agustín*: Augustinus magister, I p.506.
661 ARIAS, o.c., p.455 nt.j; T. MANFERDINI, *Pluralidad según San Agustín*: Augustinus 19 (1974) 160.161.169; KOWALCZYK, *La conception de l'homme chez Saint Augustin*: Giorn. di met. 27 (1972) 210.

o es igual o inferior a nosotros. De la inferior se ha de usar para Dios; de la igual hemos de disfrutar, pero en Dios. No te complazcas en ti mismo, sino en aquel que te hizo; y lo mismo has de practicar con aquel a quien amas como te amas a ti. Gocemos, pues, de nosotros mismos y de los hermanos, pero en el Señor, y no osemos nunca abandonarnos a nosotros mismos ni extender nuestros deseos hacia los bienes de la tierra.

Florece la palabra cuando agrada la idea, e inclina al pecado o al bien. Es el amor un abrazo entre la palabra y la mente que la engendra, y a ellas se une como tercer elemento un amplexo incorpóreo, sin confusión alguna.

Capítulo XI

La imagen en un alma que se conoce

662 12. Mas toda noticia es, según la especie, semejante al objeto que se conoce. Existe, además, una noticia, según la privación, que expresamos al desaprobar una cosa. Y esta repulsa de la privación es un elogio de la idea, y por eso se alaba. Tiene el alma una cierta semejanza con la especie conocida, ora le agrade, ora le ofenda su privación.

Por lo cual, en cuanto conocemos a Dios, nos hacemos a El semejantes, pero no con semejanza de igualdad, porque no le conocemos como El se conoce. Y cuando mediante los sentidos del cuerpo conocemos los objetos corpóreos, se forma en nuestra alma una cierta semejanza de estos cuerpos, que es imagen de la memoria; pero no entran en el alma los cuerpos cuando en ellos pensamos, sino sus imágenes. Es, por consiguiente, un error tomar el objeto por la imagen, pues error es aprobar una cosa por otra; con todo, la imagen de un cuerpo cualquiera en el alma es mejor que la especie corpórea, en cuanto existe en una naturaleza más noble, por existir en una existencia vital, que es el alma. Así, cuando conocemos a Dios nos hacemos mejores que éramos antes de conocerlo, sobre todo cuando el objeto placentero y amado se hace palabra y la noticia se hace cierta semejanza con Dios. No obstante, es inferior, pues su naturaleza es más vil; el alma siempre es criatura, y Dios, Creador.

662 Gilson, o.c., p.295; Sciacca, *San Agustín* p.529; Manferdini, o.c., p.160ss; Díaz de Tuesta, *El programa vital de San Agustín:* Est. agust. (1970) p.606.

663 De aquí se deduce que cuando el alma se conoce y aprueba su ciencia, entonces su noticia es su palabra, y es en absoluto igual e idéntico a ella; porque la noticia no es de esencia inferior, como el cuerpo, ni de esencia más noble, como Dios. Y pues toda noticia ofrece cierta semejanza con el objeto de quien ella es noticia, ésta es perfecta e igual a la mente que conoce y es conocida. En consecuencia, es imagen y es palabra, pues es su expresión cuando se iguala a ella por el conocimiento, y lo engendrado es igual al que engendra.

Capítulo XII

Por qué la noticia del alma es su prole y no es su parto el amor. Solución del problema. La mente, su noticia y su amor, imagen de la Trinidad

664 17. ¿Qué es el amor? ¿Será imagen? ¿Palabra? ¿Engendrado? ¿Por qué la mente engendra su noticia cuando se conoce y no engendra su amor cuando se ama? Porque si es causa de su noción en cuanto escible, será también causa de su amor, en cuanto amable.

Difícil es decir por qué no engendra el alma ambas cosas. Y esta misma cuestión surge al tratar de la Trinidad excelsa, Dios omnipotente y Creador, a cuya imagen fue el hombre formado, y suele inquietar a los hombres, a quienes la verdad de Dios invita a la fe en lenguaje humano. ¿Por qué al Espíritu Santo ni se le cree, ni se le dice engendrado por Dios Padre, ni se le llama hijo suyo?

Es lo que, de alguna manera, nos esforzamos por estudiar ahora en la mente humana, y para ello interroguemos, con el fin de obtener respuesta cumplida, a esta imagen inferior y más familiar que es nuestra misma naturaleza, dirigiendo luego la mirada de nuestra mente, ya más entrenada, de la criatura iluminada a la luz inconmutable; con todo, la misma verdad nos persuadirá que el Espíritu Santo es amor, y el Verbo, Hijo de Dios, verdad que ningún cristiano pone en duda.

Volvamos, pues, a esta imagen creada, esto es, a la mente

663 Manferdini, o.c., p.161; Rodríguez Neira, *Los niveles de la memoria en San Agustín y en San Buenaventura:* Augustinus 19 (1974) 224; Gilson, o.c., p.295.
664 Arias, o.c., p.461 nt.1; Sciacca, *San Agustín* p.529; Gilson, o.c., p.295; Díaz de Tuesta, o.c., p.606.

racional, e interroguémosle con diligencia sobre esta cuestión, pues en ella temporalmente existe un conocimiento de ciertas cosas que antes no existía y un amor a cosas que antes no se amaban, y este conocimiento nos indica más claramente qué es lo que tenemos que decir, pues siempre es más hacedero explicar una realidad encuadrada dentro del orden de los siglos en un lenguaje temporal y humano.

665 18. Es en principio manifiesto que puede darse algo cognoscible, es decir, que se puede conocer, y, sin embargo, se ignora; pero no se puede en modo alguno conocer lo incognoscible. Es, pues, evidente que todo objeto conocido coengendra en nosotros su noticia. Ambos, cognoscente y conocido, engendran el conocimiento. Y así la mente, cuando se conoce, ella sola es padre de su noticia y es a la vez la que conoce y lo que conoce. Era cognoscible antes de conocerse, pero no existía en ella su noticia antes de autoconocerse. Cuando se conoce, engendra su noticia igual a sí misma; entonces su conocimiento iguala a su ser, y su noticia no pertenece a otra sustancia; y esto no sólo porque conoce, sino porque se conoce a sí misma, según arriba dijimos.

666 Mas ¿qué decir del amor? ¿Por qué, cuando se ama, no engendra su amor? Era ya amable antes de amarse, pues podía amarse, como era antes de conocerse cognoscible, pues podía conocerse; porque si no fuera cognoscible, jamás se podía conocer, y si no fuera amable, jamás se podría amar. ¿Por qué, pues, cuando se ama no se dice que engendra su amor, como al conocerse engendra su noticia?

¿Es acaso para indicar claramente el principio del amor de donde procede, pues procede de la mente ya amable antes de amarse, siendo así principio del amor con que se ama; mas no puede decirse con verdad engendrado, como se dice la noticia de sí por la que se conoce, precisamente porque ha encontrado mediante el conocimiento de lo que se pudiera llamar parto o encontrado *(repertum)*, pues con frecuencia precede la búsqueda con la ilusión de reposar en este fin? Es la investigación una apetencia de encontrar, que es sinónimo de engendrar *(reperiendi)* *. Las cosas que se reencuentran es como si se alumbraran *(pariuntur)* y son semejantes

* Damos al verbo *reperire* su significado etimológico. *Quae reperiuntur quasi pariuntur. (Nota del Trad.)*

665-667 Gilson, o.c., p.296; Sciacca, *San Agustín* p.530.532.
665 Arias, o.c., p.462 nt.m; p.462 nt.n.

a la filiación. Y ¿dónde se engendran sino en la noticia? Es aquí donde como expresándose se forman. Porque si ya existían las cosas que buscando encontramos, no existía la noticia, que asemejamos a un hijo que nace. La apetencia que late en la búsqueda procede del que busca, y se balancea como en suspenso, y no reposa en el fin anhelado a no ser cuando se encuentra el objeto buscado y se une al que busca. Y esta apetencia o búsqueda, aunque no parezca aún amor con que se ama lo conocido—sólo se trata aún del conocimiento—, participa en cierto modo de su género.

667 Y se la puede llamar ya voluntad, porque todo el que busca quiere encontrar; y si se busca lo que pertenece a la noticia, el que busca quiere conocer. Y si con ardor lo ansía y con constancia, se llama estudio, término muy usual en la investigación y adquisición de las ciencias. Luego al parto de la mente precede una cierta apetencia, en virtud de la cual, al buscar y encontrar lo que conocer anhelamos, damos a luz un hijo, que es la noticia; y, por consiguiente, el deseo, causa de la concepción y nacimiento de la noticia, no se puede llamar con propiedad parto e hijo; el mismo deseo que impele vivamente a conocer se convierte en amor al objeto conocido y sostiene y abraza a su prole, es decir, a su noticia, y lo une a su principio generador. Es, pues, cierta imagen de la Trinidad la mente, su noticia, hijo y verbo de sí misma, y en tercer lugar, el amor; y estas tres cosas son una sola sustancia. Ni es menor la prole cuando la mente se conoce tal como es, ni menor el amor si se ama cuando se conoce y es.

LIBRO X

Capítulo III

Conocimiento del alma por el alma

668 5. ¿Qué ama, pues, el alma cuando con pasión ardorosa busca conocerse, si es para sí una desconocida? He aquí a la mente, que busca conocerse y se inflama en este deseo. Ama, es cierto; pero ¿qué ama? ¿Se ama a sí misma? ¿Cómo se ama, si aún no se conoce y nadie puede amar lo

668 Arias, o.c., p.473 nt.b; Romeyer, *Trois problèmes*... p.221-222; Díaz de Tuesta, *El programa vital de San Agustín* p.607; Gilson, o.c., p.133.135 nt.2.

ignorado? ¿Es acaso que la fama pregonó su hermosura cual solemos oír de las cosas ausentes?

Quizá entonces no se ama a sí misma, sino la idea que se finge de sí misma, muy diferente acaso de lo que ella es. Y si la mente tiene de sí una idea exacta, entonces al amar esta ficción se amaría antes de conocerse. Ve lo que le es semejante; conoció otras mentes y por ellas se finge a sí misma y, según esta idea genérica, ya se conoce.

Pero entonces, ¿cómo conoce a otras mentes y se ignora a sí misma, si nada hay tan presente a sí misma como ella misma? Y si le sucede como a los ojos del cuerpo, que conocen mejor los ojos ajenos que los propios, entonces no se afane en la búsqueda, pues jamás se ha de encontrar. Sin un espejo nunca verán los ojos su imagen; mas en las cosas incorpóreas no es dable emplear un medio parecido; la mente no puede verse en un espejo.

¿Será acaso en la razón de la eterna verdad donde ve la hermosura del autoconocimiento, y ama lo que intuye y suspira por la realización en sí misma? Si no se conoce, conoce al menos cuán bello es conocerse. Ciertamente es muy de admirar el que no se conozca y conozca la belleza de conocerse.

¿Es que ve algún fin excelso, esto es, su seguridad y su dicha, merced a una secreta memoria que no le abandona en su peregrinación hacia lejanas playas, y cree no poder alcanzar esta meta sin conocerse a sí misma? Y así, mientras ama aquello, busca esto: ama el fin conocido y busca el medio ignorado.

669 Mas entonces, ¿cómo pudo subsistir el recuerdo de su felicidad sin que el recuerdo de ella misma perdure? ¿No se conocerá ella que quiere llegar, y conocerá la meta adonde ansía llegar? ¿O es que, cuando ama conocerse, no se ama a sí misma, pues aún se ignora, pero ama el conocer y amargamente soporta en sí esta falta de ciencia, por la que anhela comprenderlo todo? Luego conoce qué es conocer, y por esto que ya conoce desea conocerse.

Mas ¿dónde conoció su saber, si no se conoce? Sabe, sí, que conoce otras cosas y ella se ignora, y de ahí el conocer qué es conocer. Pero ¿cómo sabe que sabe algo, si se ignora a sí misma? No conoce una mente que conoce, sino a sí misma. Luego se conoce. Además, cuando se busca para conocerse, conoce su búsqueda. Luego ya se conoce. Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo,

porque, si sabe que no sabe, se conoce, y si ignora que se ignora, no se busca para conocerse. Por el mero hecho de buscarse, ¿no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada? Al buscar para conocerse, sabe que se busca y se ignora.

Capítulo X

El alma sabe con certeza que existe, vive y entiende

670 13. No añada nada la mente a lo que de sí misma conoce cuando se le ordena conocerse. Tiene certeza que es a ella a quien se le preceptúa, es decir, a ella que existe, vive y comprende. Existe el cadáver y vive el bruto; mas ni el cadáver ni el bruto entienden. Ella sabe que existe y vive como vive y existe la inteligencia. Cuando, por ejemplo, la mente cree que es aire, opina que el aire entiende, pero sabe que ella comprende; que sea aire no lo sabe, se lo figura. Deje a un lado lo que opina de sí y atienda a lo que sabe; quédese con lo que sin dudar admitieron aquellos que opinaron ser la mente este o aquel cuerpo. No todas las mentes creyeron ser aire, pues unas se tenían por fuego, otras por cerebro, otras por otras cuerpos y algunas por otra cosa, según recordé poco antes; pero todas conocieron que existían, vivían y entendían; mas el entender lo referían al objeto de su conocimiento; el existir y el vivir, a sí mismas. Comprender sin vivir y vivir sin existir no es posible. Esto nadie lo pone en tela de juicio. En consecuencia, el que entiende, vive y existe, y no como el cadáver, que existe y no vive, ni como vive el alma que no entiende, sino de un modo peculiar y más noble.

671 Además, saben que quieren, y conocen igualmente que nadie puede querer si no existe y vive; asimismo refieren su querer a algo que quieren mediante la facultad volitiva. Saben también que recuerdan, y al mismo tiempo saben que, sin existir y vivir, nadie recuerda; la memoria la referimos a todo lo que recordamos por ella. Dos de estas tres potencias, la memoria y la inteligencia, contienen en sí la noticia y el conocimiento de multitud de cosas; la voluntad, por

670 Arias, o.c., p.485 nt.i; Boyer, *L'idée de vérité...* p.40; Pegueroles, o.c., p.89-90; Kowalczyk, *La conception de l'homme chez Saint Augustin:* Giorn. di met. 27 (1972) 202-203; Brasa Díez, *El contenido del «cogito» agustiniano:* Augustinus 21 (1976) 278 nt.11; Gilson, o.c., p.60.

la cual disfrutamos y usamos de ellas, está presente. Gozamos de las cosas conocidas, en las que la voluntad, como buscándose a sí misma, descansa con placer; usamos de aquellas que nos sirven como de medio para alcanzar la posesión fruitiva. Y no existe para el hombre otra vida viciosa y culpable que la que usa y goza mal de las cosas. Sobre esta cuestión no disputaremos ahora.

672 14. Mas como de la naturaleza de la mente se trata, apartemos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que nos vienen del exterior por el conducto de los sentidos del cuerpo, y estudiemos con mayor diligencia el problema planteado, a saber: que todas las mentes se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta. Han los hombres dudado si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de la sangre, de los átomos; o si, al margen de estos cuatro elementos, provenía de un quinto cuerpo de naturaleza ignorada, o era trabazón temperamental de nuestra carne, y hubo quienes defendieron esta o aquella opinión. Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda.

673 15. Los que opinan que la mente es un cuerpo o la cohesión y equilibrio de un cuerpo, quieren que todas estas cosas sean vistas en un determinado sujeto, de suerte que la sustancia sea fuego, éter o un elemento cualquiera; en su opinión esto es la mente, y la inteligencia informaría este cuerpo como atributo. El cuerpo sería el sujeto, ésta radicaría en dicho sujeto. Es decir, la mente—pues la juzgan corpórea—es el sujeto; la inteligencia y las facultades mencionadas poco ha, de las cuales tenemos certeza, accidentes de este sujeto. Así piensan también aquellos que niegan la corporeidad del alma, pero la hacen constitución orgánica

672 Arias, o.c., p.486 nt.j; Introducción, p.68; I. Blanchet, *Les antécédents historiques du «je pense, donc je suis»* (Paris 1920) p.108-139; Boyer, *L'idée de vérité...* p.40; Gilson, o.c., p.54.60.61.
673-674 Gilson, o.c., p.61.
673 Boyer, *Sant'Agostino* p.141; Blanchet, o.c., p.108-139.

o temperamento del cuerpo. Con esta diferencia: que unos afirman la sustancialidad del alma, en la cual radicaría, como en propio sujeto, la inteligencia, mientras éstos sostienen que la mente radica en un sujeto, es decir, en el cuerpo, cuya composición temperamental es. Por consiguiente, ¿en qué sujeto han de colocar la inteligencia, sino en el sujeto cuerpo?

674 16. Todos éstos no advierten que la mente se conoce cuando se busca, según ya probamos. No se puede con razón afirmar que se conoce una cosa si se ignora su naturaleza. Por tanto, si la mente se conoce, conoce su esencia, y si está cierta de su existencia, está también cierta de su naturaleza. Tiene de su existencia certeza, como nos lo prueban los argumentos aducidos: Que ella sea aire, fuego, cuerpo o elemento corpóreo no está cierta. Luego no es ninguna de estas cosas. El precepto de conocerse a sí misma tiende a darle certeza de que no es ninguna de aquellas realidades de las que ella no tiene certeza. Sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con certeza.

Piensa en el fuego, en el aire o en cualquier otro cuerpo; mas es en absoluto imposible pensar en lo que es ella como piensa en lo que ella no es. En el fuego, en el aire, en este o aquel cuerpo, en alguna parte constitutiva y orgánica de la materia, en todas estas cosas piensa mediante fantasmas imaginarios; mas no se dice que el alma sea a un tiempo todas estas realidades, sino una de ellas. Mas, si fuera en verdad alguna de estas cosas, pensaría en ella muy de otra manera que en las demás. Es decir, no pensaría en ellas mediante las ficciones de la fantasía, como se piensa en las cosas ausentes que han estado en contacto con los sentidos, bien se trate de ellas mismas, bien de otras muy semejantes, sino por medio de una presencia íntima y real, no imaginaria (nada hay a la mente más presente que ella misma); así es como piensa que ella vive, comprende y ama. Esto lo conoce en sí misma y no se imagina lo que percibe, como lo corpóreo y tangible, por los sentidos, cual si estuviera en los aledaños de sí misma. Si logra despojarse de todos estos fantasmas y no cree que ella sea alguna de estas cosas, lo que de ella misma quede, esto sólo es ella.

674 Arias, o.c., p.488 nt.k; G. Verbeke, *Spiritualité et immortalité de l'âme chez Saint Augustin:* Augustinus magister p.329-334.

Capítulo XI

En la memoria radica la ciencia; en la inteligencia, el ingenio, y la acción en la voluntad. Memoria, entendimiento y voluntad son unidad esencial y trilogía relativa

675 17. Dejadas, por un momento, aparte las demás cosas que el alma reconoce en sí con toda certeza, estudiemos sus tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. En estas tres potencias se refleja y conoce la naturaleza e índole de los párvulos. Cuanto con mayor tenacidad y facilidad recuerde el niño y mayor sea su agudeza en entender y estudie con mayor ardor, tanto será su ingenio más laudable. Cuando se trata de una disciplina cualquiera no se pregunta con cuánta firmeza y facilidad recuerda o cuál es la penetración de su inteligencia, sino qué es lo que recuerda y comprende. Y siendo el alma laudable no sólo por su ciencia, sino también por su bondad, se ha de tener en cuenta no lo que recuerda y comprende, sino qué es lo que quiere, y no con el ardor que lo quiere, sino que primero consideramos el objeto de su querer y luego cómo lo quiere. Un alma vehemente y apasionada es sólo loable en la hipótesis que haya de amarse con pasión lo que ama.

Al nombrar estas tres cosas, ingenio, doctrina y uso, el primer punto a examinar en las tres facultades será qué es lo que cada uno puede con su memoria, con su inteligencia y con su voluntad.

676 En segundo término, qué es lo que cada uno posee en su memoria y en su inteligencia y hasta dónde llega su voluntad estudiosa. Viene, en tercer lugar, la acción de la voluntad, cuando repasa lo que hay en su memoria y en su inteligencia, bien lo refiera a un fin concreto, ya repose con gozoso deleite en el fin. Usar es poner alguna cosa a disposición de la voluntad; gozar es el uso placentero, no de una esperanza, sino de una realidad. Por consiguiente, todo aquel que goza usa, pues pone al servicio de la voluntad una cosa teniendo por fin el deleite; mas no todo el que usa disfruta: es el caso del que pone a disposición de la potencia volitiva un bien que no apetece como fin, sino como medio.

675 Boyer, *L'idée de vérité...* p.58 nt.1; Brasa Díez, *El contenido del «cogito» agustiniano:* Augustinus 21 (1976) 278; Díaz de Tuesta, *El programa vital de San Agustín:* Est. agust. (1970) p.588.

677 18. Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres sustancias, sino una sola sustancia. La memoria, como vida, razón y sustancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una sustancia, son una sola realidad. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas le doy un nombre singular, no plural, incluso cuando las considero en conjunto.

Son tres según sus relaciones recíprocas; y si no fueran iguales, no sólo cuando una dice habitud a otra, sino incluso cuando una de ellas se refiere a todas, no se comprenderían mutuamente. Se conocen una a una, y una conoce a todas ellas. Recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad. Lo que de mi memoria no recuerdo no está en mi memoria. Nada en mi memoria existe tan presente como la memoria. Luego en su totalidad la recuerdo.

678 De idéntica manera sé que entiendo todo lo que entiendo, sé que quiero todo lo que quiero, recuerdo todo lo que sé. Por consiguiente, recuerdo toda mi inteligencia y toda mi voluntad. Asimismo, comprendo estas tres cosas, y las comprendo todas a un tiempo. Nada inteligible existe que no comprenda, sino lo que ignoro. Lo que ignoro, ni lo recuerdo ni lo quiero. En consecuencia, cuanto no comprendo y sea inteligible, ni lo recuerdo ni lo amo. Por el contrario, todo lo inteligible que recuerde y ame es para mí comprensible. Mi voluntad, siempre que uso de lo que entiendo y recuerdo, abarca toda mi inteligencia y toda mi memoria. En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia.

677 Arias, o.c., p.490 nt.1; Boyer, *Sant'Agostino* p.151; Kowalczyk, *La conception de l'homme chez Saint Augustin:* Giorn. di met. 27 (1972) 205; Gilson, o.c., p.290 nt.2.

678 Manferdini, *Pluralidad según San Agustín:* Augustinus 20 (1974) 161; Díaz de Tuesta, o.c.: Est. agust. (1970) p.583-584.

LIBRO XII

Capítulo I

El hombre exterior y el hombre interior

679 1. Veamos ahora dónde se encuentra el confín entre el hombre exterior y el interior. Cuanto de común tenemos en el alma con los animales, se dice, y con razón, que pertenece aún al hombre exterior. No es solamente el cuerpo lo que constituye el hombre exterior: le informa un principio vital que infunde vigor a su organismo corpóreo y a todos sus sentidos, de los que está admirablemente dotado para poder percibir las cosas externas; al hombre exterior pertenecen también las imágenes, producto de nuestras sensaciones, esculpidas en la memoria y contempladas en el recuerdo. En todo esto no nos diferenciamos del animal sino en que nuestro cuerpo es recto y no curvado hacia la tierra. Sabia advertencia de nuestro supremo Hacedor, para que en nuestra parte más noble, esto es, en el alma, no nos asemejemos a las bestias, de las cuales nos distinguimos ya por la rectitud de nuestro cuerpo.

No lancemos nuestra alma a la conquista de lo que hay más sublime en los cuerpos, porque desear el reposo de la voluntad en tales cosas es prostituir el alma.

Pero así como nuestro cuerpo está naturalmente erguido, mirando lo que hay de más encumbrado en el mundo, los astros, así también nuestra alma, sustancia espiritual, ha de flechar su mirada a lo más excelso que existe en el orden espiritual, no con altiva soberbia, sino con amor piadoso de justicia.

Capítulo II

Sólo el hombre percibe, en el mundo corpóreo, las razones eternas

680 2. Pueden los brutos, sí, percibir, por los sentidos del cuerpo, los objetos externos, fijarlos en la memoria, recordarlos, buscar en ellos su utilidad y huir de lo que les molesta;

679-685 Cayré, *Initiation...* p.139; J. Morán, *Acción y contemplación en el l. XII de Trinitate de San Agustín:* Studia Patristica IX p.451-68.
679 Arias, o.c., p.525 nt.a; Cayré, *Initiation...* p.192-193; Id., *La contemplation augustin.* p.203.
680 Arias, o.c., p.526 nt.b; Lope Cilleruelo, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. 8 (1973) 429; Boyer, *Sant'Agostino* p.93; Id., *L'idée de vérité...* p.176; Ro-

pero anotarlos, retener no sólo lo que espontáneamente se capta, sino también lo que con industriosa solicitud se confía a la memoria; imprimir de nuevo en el recuerdo y en el pensamiento las cosas que están para caer en el olvido; afianzar en el pensamiento lo que en el recuerdo vive; informar la mirada del pensamiento con los materiales archivados en la memoria; componer estas visiones fingidas tomando y recosiendo recuerdos de acá y allá; comprender cómo en este orden de cosas se distingue lo verosímil de lo verdadero, no ya en los seres espirituales, sino incluso en el mundo corpóreo; éstas y otras operaciones similares, aunque tengan su origen en las realidades sensibles y las modere y actúe el alma mediante los sentidos del cuerpo, no se encuentran en los seres privados de razón ni son comunes a hombres y bestias. Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían inconmutables de no estar por encima de la mente humana; pero, si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable.

Capítulo XI

Imagen de la bestia en el hombre

681 16. Como se desliza la serpiente, apoyada en el ondulante movimiento de sus escamas, nunca con pasos francos, así el movimiento resbaladizo de la caída arrastra insensiblemente a los que se abandonan: parte de la culpable ambición de ser como Dios y llega a ser semejante a las bestias. Despojados de la estola de la inocencia merecen vestir en su mortalidad zamarras de pieles. El verdadero honor del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios, y sólo el que la imprimió puede custodiarla. Cuanto menos amemos lo propio, tanto más amaremos a Dios. Si cede a la apetencia de experimentar su propio poder, cae, por su capricho en sí mismo como en su centro. Y así, no queriendo estar, al igual de Dios, bajo nadie, en pena de su presunción, es precipitado desde su metacentro al abismo, esto es, al deleitoso placer de la bestia; y,

meyer, *Trois problèmes...* p.226; Jolivet, *La doctrine august. de l'illumination* p.144.
681 Boyer, *Sant'Agostino* p.176; Id., *L'idée de vérité...* p.245.

siendo la semejanza divina su gloria, es su infamia su semejanza animal. *El hombre puesto en dignidad no entendió; se comparó a los asnos estúpidos y a ellos se asemejó* (Sal 48,13).

¿Cómo precipitarse en tales honduras desde tan encumbradas cimas sin pasar por medio de sí misma? Cuando, despreciado el amor a la sabiduría, inmóvil siempre en su punto, se ambiciona la ciencia experimental de las cosas mudables y temporales, ciencia que infla y no edifica, el alma, gravada por su propio peso, es excluida de la felicidad, y por la experiencia de su medianía aprende, a sus expensas, la diferencia que existe entre el bien abandonado y el mal que cometió. La efusión y pérdida de sus fuerzas no le permiten volver atrás, a no ser con la ayuda de la gracia de su Creador, que la llama a penitencia y perdona sus pecados. ¿Quién librará al alma infeliz de este cuerpo de muerte, sino la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor?

De esta gracia, con su auxilio, disputaremos en su lugar.

Capítulo XV

Contra las reminiscencias de Platón y del samio Pitágoras. Trinidad en la ciencia

682 24. Platón, noble filósofo, se esforzó en convencernos que las almas humanas habían vivido en el mundo antes de vestir estos cuerpos; de ahí que aquellas cosas que se aprenden sean, no nuevos conocimientos, sino simples reminiscencias. Según él refiere, preguntado no sé qué esclavo sobre un problema geométrico, respondió como consumado maestro en dicha disciplina. Escalonadas las preguntas con estudiado artificio, veía lo que debía ver y respondía según su visión.

Mas, si todo esto fuera mero recuerdo de cosas con antelación conocidas, ni todos ni la mayor parte estarían en grado de responder al ser interrogados de idéntica manera; porque en su vida anterior no todos han sido geómetras, y son tan contados en todo el género humano, que a duras penas se podrá encontrar uno. Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectiva descubre en las realidades inte-

682 Arias, o.c., p.555 nt.k.l; Boyer, *L'idée de vérité*... p.183.199 nt.1; 207.21[illegible]; Jolivet, *La doctrine augustin. de l'illumination:* Mélang. august. (Paris 1931) 84.116.137-145; Sciacca, *San Agustín* p.271; Gilson, o.c., p.107 nt.3; 114; Boyer, *Sant'Agostino* p.42.108.222; Id., *La preuve de Dieu*..., en *Essais*... p.93.159; Cayré, *Initiation*... p.219.221.

ligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea especial, lo mismo que el ojo carnal al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación.

Si él distingue entre lo blanco y lo negro sin ayuda de maestro, no es por haber conocido estas cosas antes ya de existir en esta carne.

683 Por fin, ¿por qué únicamente en las realidades inteligibles puede alguien responder cuando se le interroga con arte, aunque sea sobre una disciplina que ignora? ¿Por qué nadie es capaz de hacerlo cuando se trata de cosas sensibles, a no ser que las haya visto en su existencia corpórea o lo haya creído a quienes lo saben y se lo comunicaron de palabra o por escrito? No se ha de dar crédito a los que dicen del samio Pitágoras que se recordaba de ciertas sensaciones experimentadas cuando vivía en otro cuerpo: hay quienes ponen en otros experiencias idénticas.

Se trata de falsas reminiscencias, como las que con frecuencia experimentamos en sueños, cuando nos parece recordar haber visto o ejecutado lo que en realidad ni hemos visto ni obrado. Estas mismas afecciones se producen en las almas de los que están bien despiertos, bajo la influencia de los espíritus malignos y falaces, cuyo oficio es afianzar o sembrar erróneas doctrinas sobre la emigración de las almas con el fin exclusivo de engañar a los hombres. Si en realidad se recordaran las cosas vistas en el mundo, al vivir en otros cuerpos, todos o casi todos tendríamos estas experiencias; porque, según dicha opinión, se finge un continuo flujo y reflujo de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, de la vigilia al sueño y del sueño a la vigilia.

684 25. Si, pues, la verdadera distinción entre sabiduría y ciencia radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las temporales, no es difícil discernir a cuál de las dos se ha de conceder la precedencia y a cuál el último lugar. Y si existe alguna otra nota característica por la que se distingan estas dos cosas, porque hay ciertamente entre ellas distin-

683 Gilson, o.c., p.114.

684 Gilson, o.c., p.114.115.157.158 nt.2; Cayré, *La contemplation august.* p.108.207; Jolivet, *La doctrine august. de l'illumin.* p.172; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano* p.236.

ción manifiesta, como lo enseña el Apóstol cuando dice: *A uno ha sido dado por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia, según el mismo Espíritu,* con todo, la diferencia por nosotros puntualizada es evidente, pues una cosa es el conocimiento intelectivo de lo eterno, y otra la ciencia racional de lo caduco, y nadie dudará en dar sus preferencias al primero.

685 Mas, dejando a un lado lo perteneciente al hombre exterior, al elevarnos interiormente sobre cuanto nos es con los animales común, antes de arribar al conocimiento de las realidades inteligibles y supremas, que son eternas, nos encontramos con el conocimiento racional de las cosas temporales. Si es posible, descubramos en este conocimiento una especie de trinidad, como la descubrimos en los sentidos del cuerpo y en aquellas imágenes que a través de sus celosías se nos entraron en el alma, que es espiritual. Así, en lugar de los objetos materiales percibidos desde el exterior mediante el sentido del cuerpo, tendremos en nuestro interior las imágenes de los objetos impresas en la memoria, especies que informan el pensamiento, interviniendo la voluntad como tercer elemento unitivo, cual ocurría al realizarse la visión corporal, pues la voluntad, para que la visión existiera, dirigía la mirada sobre el objeto visible y unía a los dos, colocándose ella en medio, como un tercer elemento.

Mas no encerremos esta afirmación dentro de los límites del libro presente, pues, si Dios nos ayuda, la podremos en el siguiente tratar más a fondo y exponer el resultado de nuestra búsqueda.

LIBRO XIV

CAPÍTULO VI

La trinidad en el alma que se piensa a sí misma

686 Tal es, sin embargo, la fuerza del pensamiento, que ni la mente está en cierto modo en presencia de sí misma sino cuando se piensa; y, en consecuencia, nada hay presente en la

685 GILSON, o.c., p.114.115.157.158; VERICAT NÚÑEZ, *La idea de creación en San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 388.
686 GILSON, o.c., p.101.
686-701 CAYRÉ, *Initiation...* p.140.
686-689 LOPE CILLERUELO, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. 8 (1973) 423ss; RODRÍGUEZ NEIRA, *Los niveles de la memoria en San Agustín y San Buenaventura:* Augustinus 19 (1974) 223.

mente sino cuando en ello se piensa, de suerte que ni la mente, platinotipia de todo lo que se piensa, puede estar en su misma presencia si no es pensándose. No puedo comprender cómo la mente, cuando no se piensa, no está en su presencia, siendo así que nunca puede estar sin ella, como si ella fuera una cosa y otra la mirada que ella tiene de sí misma. Esto se podría decir, sin incurrir en absurdo, del órgano de la vista: el ojo ocupa un lugar determinado en el cuerpo, pero su mirada abarca todos los objetos externos y se extiende hasta los astros; pero el ojo no está en su presencia, pues no puede verse sin un espejo, según ya dijimos; medio que no ha lugar cuando la mente, pensándose, se pone en presencia de sí misma.

687 ¿Acaso, cuando pensándose se ve, una parte ve a otra, como sucede, por ejemplo, con los otros sentidos, pues los ojos ven todos nuestros miembros, siempre que puedan situarse delante de nuestra mirada? Pero ¿se podría decir o imaginar absurdo mayor? ¿De dónde se había de retirar la mente sino de sí misma? Y ¿dónde ponerse en su misma presencia sino delante de sí misma? No estaría donde estaba cuando no estaba en presencia de sí misma, porque al colocarse en una parte se retiraría de la otra. Pero si para poder ser vista emigró, ¿dónde permanecerá para verse? ¿O goza de bilocación y puede estar allí y aquí, esto es, donde pueda ver y ser vista: en sí para ver, ante sí para ser vista? Consultado el horóscopo de la verdad, ninguna de estas cosas responde; y cuando de este modo pensamos, pensamos sólo en las fingidas imágenes de los cuerpos, y la mente no es cuerpo, como lo saben, con omnímoda certeza, las inteligencias muy contadas a quienes se les puede consultar, sobre este punto, la verdad.

688 Resta, por consiguiente, decir que su mirada es algo que pertenece a su misma naturaleza, y, cuando piensa en sí misma, vuelve a su presencia, no mediante un movimiento espacial, sino por una conversión inmaterial. Mas, cuando no se piensa, ciertamente no está ante su vista ni informa su mirada; no obstante, se conoce como si ella fuera para sí su memoria. Es como un hombre versado en muchas ciencias. Sus conocimientos yacen almacenados en su memoria, y sólo cuando reflexiona hay algo en presencia del alma; todo lo demás perma-

687 GILSON, o.c., p.138.293.294; CAYRÉ, *La contemplation augustin.* p.119; JOLIVET, *La doctrine august, de l'illumin.* p.126; LOPE CILLERUELO, *La «memoria Dei» según San Agustín:* Augustinus magister p.507; DÍAZ DE TUESTA, *El programa vital de San Agustín:* Est. agust. (1970) p.611s.

nece escondido en una facultad misteriosa denominada memoria.

689 Para avalar la trinidad colocamos en la memoria el objeto que informaba la mirada del pensamiento; luego, la misma conformación o imagen allí impresa, y, finalmente, el lazo de unión entre ambas realidades, la voluntad o el amor. Cuando la mente pensándose se ve, se comprende y se reconoce, pues entonces engendra la inteligencia y conocimiento de sí misma. Una realidad inmaterial se la ve si se la comprende y se la conoce al comprenderla. Mas la mente no engendra este su conocimiento cuando se piensa y se ve por la inteligencia, como si fuera para sí una desconocida; no, ella se conocía, como se conocen las realidades en la memoria archivadas, aunque no se piense en ellas. Decimos que un hombre sabe leer aunque piense en todo menos en las letras. Estos dos conocimientos, el que engendra y el engendrado, son enlazados por un tercer elemento, el amor, que no es otra cosa sino la voluntad que apetece o retiene el gozar. He aquí por qué en estos tres nombres—memoria, inteligencia y voluntad—vimos insinuarse una cierta trinidad en la mente.

Capítulo VIII

La imagen de Dios en la parte superior de la mente

690 11. Hemos llegado ya a un punto en la discusión donde intentaremos someter a examen la parte más noble del alma humana, por la que se conoce o puede conocer a Dios, para encontrar en ella la imagen divina. Aunque el alma humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante, la imagen de aquella naturaleza, a la que ninguna naturaleza vence en bondad, se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestra naturaleza.

Mas se ha de estudiar el alma en sí misma, antes de ser particionera de Dios, y en ella encontraremos su imagen. Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deforme, permanecía imagen de Dios. Es su imagen en

689 Arias, o.c., p.626 nt.c.

690-693 Gilson, o.c., p.289: A. Gardeil, *La «mens» d'après Saint Augustin et Saint Thomas:* Rev. sc. phil. théol. (1924) p.145-161; Lope Cilleruelo, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. 8 (1973) 426.430: Manferdini, *Pluralidad según San Agustín:* Augustinus 20 (1974) 167; Moretti-Constanzi, *Ascesis y filosofía en San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 26; Díaz de Tuesta, *El programa vital de San Agustín:* Est. agust. (1970) p.614s.

cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios.

¡Mira! El alma se recuerda, se comprende y se ama; si esto vemos, vemos ya una trinidad; aún no vemos a Dios, pero sí una imagen de Dios. La memoria no recibió del mundo exterior su recuerdo, ni el entendimiento encontró fuera el objeto de su visión, a semejanza del ojo del cuerpo; ni la voluntad unió en la periferia estas dos realidades, cual sucede en la forma material y su impresión en la retina del espectador; ni el pensamiento encontró la imagen del objeto que vio fuera, y en cierta manera fue arrebatado y oculto en la memoria cuando a ella se tornó y fue informada la mirada del recuerdo, unidos por la voluntad como tercer elemento, cual acontece, según probamos, en aquellas trilogías que descubrimos en las cosas materiales o que de los cuerpos se introducen en el interior mediante los sentidos del cuerpo, de las cuales hemos ya tratado en el libro XI; ni como sucedía, al menos en apariencia, al hablar de la ciencia que consistía en las actividades del hombre interior, ciencia que distinguíamos de la sabiduría; donde lo que se aprende es como adventicio en el alma, ora se adquiera por el conocimiento de la historia, como son los hechos y dichos que se suceden en el tiempo y pasan; ora tengan cierta consistencia en la naturaleza de las cosas, según las diversas regiones y lugares; ora nazca en el mismo hombre, mediante la enseñanza ajena o por reflexión propia, lo que antes no existía, como la fe, con tanta insistencia recomendada por nosotros en el libro XIII, como las virtudes, mediante las cuales, si son verdaderas, se vive rectamente en esta vida mortal para vivir un día felices en la inmortalidad que el cielo promete.

691 Estas cosas y otras semejantes tienen su orden en el tiempo, y en él aparece con más facilidad la trinidad de la memoria, de la visión y del amor. Algunas previenen el conocimiento de los aprendices. Son cognoscibles antes de conocerse y engendran en los que las aprenden la gnosis de sí mismas. Se encuentran en sus lugares o han pasado ya en el tiempo, aunque lo pretérito no existe en sí, sino en ciertos signos de su preterición, y al ser vistos o escuchados nos indican una existencia pretérita. Dichos signos pueden ocupar un lugar determinado en el espacio, como los cenotafios y otros monumentos por el estilo; o bien se encuentran en los escritos fidedignos, cual lo es, por ejemplo, toda historia compuesta por graves y

691 Arias, o.c., p.632 nt.e.

probos autores; o en las almas de los que ya las conocieron, pues, conocidas por unos, son para los demás asequibles, a cuya ciencia son anteriores, pero pueden conocerse al sernos enseñadas por los que ya las conocen.

692 Todas estas cosas, cuando se aprenden, constituyen una especie de trinidad, formada por la especie cognoscible antes de su conocimiento, por el conocimiento del aprendiz, que principia a existir cuando se conoce, y en tercer lugar, por la voluntad, que une las dos anteriores. Conocidas, cuando se las recuerde, surge en lo íntimo del alma otra trinidad integrada por las imágenes impresas en la memoria cuando se conocieron, por la información del pensamiento al tornar sobre dichas imágenes la mirada del recuerdo, y por la voluntad, que une, como tercer elemento, estas dos cosas.

693 Las que nacen en un alma donde no existían, como la fe y otras cosas similares, aunque parecen adventicias cuando se introducen en el alma por medio de la enseñanza, sin embargo, no están ubicadas ni actuadas fuera, como ocurre con el objeto de la fe, sino que principiaron a existir dentro, en lo íntimo del alma. Fe no es lo que se cree, sino por lo que se cree. Se cree el objeto, se intuye la fe. No obstante, pues empezó a existir en un alma que ya era alma antes de brotar en ella la fe, semeja algo adventicio y se considera como pretérita cuando cese su especie, dejando entonces de existir. Ahora, cuando se la recuerda, contempla y ama, con su presencia forma una trinidad; entonces formará otra en virtud de cierto vestigio que de su paso deja en la memoria al desaparecer, según arriba dijimos.

Capítulo XIV

Cuando el alma se ama rectamente, ama a Dios; y si no ama a Dios, se dice que se odia a sí misma. El alma, aunque enferma y errabunda, se recuerda, se conoce y se ama. Conviértase a Dios para que, recordándolo, conociéndolo y amándolo, sea feliz

694 18. Múltiples son los testimonios de las Escrituras divinas referentes al amor de Dios. En ellos se comprenden bien estos dos extremos: nadie ama lo que no recuerda o en absoluto ignora. De ahí aquel archiconocido y capital precepto: *Ama.ás al Señor tu Dios* (Dt 6,5).

694 Boyer, *L'idée de vérité...* p.234; Id., *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum:* Acta hebdom. august.-thom. p.106.

La contextura de la mente humana es tal, que siempre se recuerda, siempre se conoce y siempre se ama. Pero así como el que odia a su enemigo trata de perjudicarle, así el alma humana, cuando se perjudica a sí misma, se dice que se odia. Sin advertirlo, se quiere mal cuando no cree que lo que ama le perjudica; se quiere mal siempre que apetece lo nocivo. Escrito está: *El que ama la maldad, odia su alma* (Sal 10,6).

El que sabe amarse, ama a Dios; el que no ama a Dios, aunque se ame a sí mismo, el amor natural es innato, puede sin inconveniente decirse que se aborrece, al obrar contra sus intereses y al perseguirse como enemigo. Error ciertamente monstruoso, pues anhelando todos favorecerse a sí mismos, muchos sólo practican lo que en grado superlativo les daña. El poeta describe una enfermedad semejante en los mudos animales. «¡Oh dioses, exclama, otorgad lo óptimo a los piadosos, el error a los enemigos! A dentelladas despedazaban sus miembros atormentados» (Virgilio, *Georg.* 1.3 v.513-514).

695 Siendo esto una enfermedad física, ¿por qué lo llama error el poeta, sino porque todo animal, cuando vive conforme a su naturaleza, tiende, si puede, a protegerse, pero aquella dolencia les hacía despedazar aquellos mismos miembros cuya salud anhelaban?

Cuando el alma ama a Dios y, como queda dicho, le recuerda y conoce, con razón se le ordena amar a su prójimo como a sí mismo. Entonces no se ama con amor culpable, sino con amor virtuoso, pues ama a Dios, cuya imagen es no sólo por participación, sino porque surge remozada del hombre viejo, se reforma de su fealdad y de infeliz deviene dichosa. Y aunque se ame con tal ardor que, en la alternativa, prefiera perder cuanto es inferior a sí misma antes que perecer, con todo, abandonando al que es superior y por quien ella conserva sus energías y goza de su luz, según canta en el Salmo: *Por ti conservo mi fortaleza* (Sal 58,1); y en otro: *Aproxímate a El y serás iluminado* (Sal 33,6), se hace tan débil y tenebrosa, que, al descender a las realidades que no son lo que es ella y a las que es superior, se enreda miserablemente en amores que no sabe vencer y en errores de los que no acierta a salir. Penitente ya por la misericordia de Dios, clama en los Salmos: *Me abandonó mi vigor, y la luz de mis ojos no está conmigo* (Sal 37,11).

695 Boyer, *L'idée de vérité...* p.234; Lope Cilleruelo, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. 8 (1973) 433-434.

696 19. Sin embargo, en medio de tan grandes males de miseria y error, no perdió el recuerdo, la inteligencia y amor natural de sí misma. Por eso, según queda arriba asentado, pudo con razón exclamar el salmista: *Aunque ande en imagen el hombre, en vano se inquieta. Atesora y no sabe para quién* (Sal 38,7). ¿Por qué atesora, sino porque le abandonó su vigor, por el cual, al poseer a Dios, de nada necesitaba? ¿Por qué ignora para quién atesora, sino porque la luz de sus ojos no está con él? Por eso no ve lo que dice la Verdad: *Necio, esta noche te demandarán el alma; lo que allegaste, ¿de quién será?* (Lc 12,20).

Sin embargo, como este hombre camina como en imagen y la mente humana conserva su conocimiento y el amor de sí misma, si se le prueba que no es capaz de poseer ambas cosas a un tiempo y se le permite elegir una de las dos y perder la otra, o las riquezas acumuladas o el alma, ¿quién habrá tan mentecato que prefiera los tesoros al alma? Las riquezas con frecuencia corrompen el alma; mas el alma no pervertida por el dinero vive feliz y libre sin el cuidado angustioso del oro. ¿Quién puede poseer caudales si no es por el alma? Si un infante nacido en cuna de oro, siendo señor de cuanto por derecho le corresponde, nada posee mientras su mente esté adormecida, ¿cómo podrá el hombre, perdida el alma, poseer bien alguno?

697 Pero para qué hablar de los tesoros que todo el mundo, si cabe opción, prefiere perder antes que la vida, cuando nadie hay que los anteponga, nadie que los equipare a los ojos del cuerpo, por los que todos los hombres poseen el cielo, no el oro privilegio de algún raro mortal. Por los ojos del cuerpo cada uno posee todo lo que con agrado contempla. Y ¿quién hay que, al no poder conservar ambas cosas, en la alternativa de perder una de ellas, no prefiera perder las riquezas antes que la vista? Y puesto en idénticas condiciones, si le preguntamos qué desea perder, los ojos o el alma, ¿quién no ve con la mente que antes prefiere perder los ojos que el alma? Sin los ojos corporales sigue siendo humana; los ojos sin el alma son ojos de bestia. ¿Y quién no prefiere ser hombre ciego en la carne antes que ser cuadrúpedo dotado de vista?

698 20. He dicho esto para hacer comprender en breves razones a los de ingenio más tardo, a cuyos oídos u ojos pueden estos escritos llegar; y pueden ver cuánto se ama el alma a sí misma, aunque flaca y equivocada, al perseguir y amar mal las cosas que son a ella inferiores. No se podría amar si se desconociese por completo, esto es, si no se acordase de sí y no se conociera. Esta imagen de Dios es tan potente en ella, que puede adherirse a aquel de quien es imagen, y es tal su naturaleza, que en la jerarquía del orden natural, no en el espacio, sólo El está por encima de ella.

Finalmente, cuando por completo se apegue a El, será un solo espíritu. Lo atestigua el Apóstol diciendo: *El que se allega al Señor se hace un espíritu con El* (1 Cor 6,17). Se eleva el alma hasta ser partícipe de la naturaleza, dicha y verdad de Dios, sin que El aumente en su esencia, en su verdad o en su gloria. Al allegarse felizmente a aquella naturaleza, vivirá inmortal, y cuanto ve lo contemplará al resplandor de la luz inconmutable. Entonces, según la promesa de la Escritura divina, su deseo será colmado de bienes; bienes inconmutables de la suma Trinidad, su Dios, cuya imagen es; y a fin de que esta imagen no pueda ser jamás adulterada, la esconderá en su presencia, saturada de tan gran abundancia, que ya no le deleite nunca el pecar. Mas ahora, mientras se ve a sí misma, nada inconmutable contempla.

Capítulo XV

El alma, aunque espere la bienandanza, no recuerda la felicidad perdida, pero sí se acuerda de Dios y de las reglas de la justicia. Las normas inmutables de un honesto vivir son también conocidas por los impíos

699 21. Lo que ciertamente no pone en duda, pues es miserable y ansía vivir feliz, siendo su mutabilidad la razón de su esperanza. Si mudable no fuera, no podría pasar de la felicidad a la desventura ni de la miseria a la dicha. Y ¿qué es lo que puede hacerla infortunada bajo la mano de un Señor omnipotente y bueno, sino su pecado y la justicia de su Dios? Y ¿qué es lo que puede hacerla feliz, sino su mérito y el galardón de su Señor? Pero su mérito es gracia de El, cuya recompensa será su ventura.

El alma no puede darse a sí misma la justicia, pues una vez perdida, ya no la posee. La recibió cuando fue el hombre

699-701 Lope Cilleruelo, *¿Quién es Dios?* p.432; Díaz de Tuesta, *El programa vital de San Agustín:* Est. agust. (1970) p.595.
699 Boyer, *De fundamento moralitatis...:* Acta hebdom. august.-thom. p.108.
699-701 Boyer, *L'idée de vérité...* p.177.209; Cayré, *Initiation...* p.190; Gilson, o.c., p.139; Jolivet, *La doctrine august. de l'illum.* p.56s.126.146-147.

creado, y al pecar la perdió. Recibió la justicia por la que pudiera merecer la felicidad. Con razón dice el Apóstol al que principia a envanecerse del bien como si fuera propio: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?* (1 Cor 4,7).

700 Mientras conserva vivo el recuerdo de su Señor, recibido su Espíritu, sabe con certeza, pues lo aprende por un íntimo magisterio, que es posible siempre caer por un acto defectuoso de la voluntad, pero no se puede levantar si no es por afecto gratuito de su Dios. No recuerda su felicidad pretérita: existió, pero ya no existe; el olvido es absoluto; por consiguiente, no la puede recordar. Cree, sí, lo que de ella narran las Escrituras fidedignas, escritas por uno de sus profetas, donde se habla de la felicidad edénica y expone, según la tradición histórica, la dicha del primer hombre y su pecado.

Del Señor, su Dios, se recuerda. El siempre es: no fue y ya no es, ni es y no fue; jamás dejará de existir y nunca tuvo principio su existencia. Todo está en todas partes, y por eso el alma vive, se mueve y existe en El, y de aquí la posibilidad de su recuerdo.

Y no se recuerda por haberlo conocido en Adán o en alguna otra parte antes de esta vida corpórea, o al principio de su formación antes de ser unida a este cuerpo; no, ella nada de esto recuerda; todo se ha borrado por el olvido. Pero se le puede al alma recordar para que se convierta al Señor, como a luz que le toca de alguna manera, aunque ella trate de alejarse de El. De ahí el que hasta los impíos piensen en la eternidad cuando reprenden o alaban con razón muchas cosas en la conducta de los hombres.

701 Y ¿por qué reglas juzgan, sino por aquellas en las que ven cómo debe vivir cada uno, aunque ellos no vivan así? Y ¿dónde las ven? No en su naturaleza; porque, sin duda, aunque es la mente la que ve tales cosas, es manifiesto que es mudable, y estas reglas, por el contrario, son inmutables para todo el que puede ver en ellas una norma de bien vivir: ni lo ven en una manera de ser de su alma, porque estas reglas, reglas son de justicia, y consta que sus almas son injustas.

¿Dónde, pues, están estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de intro-impresión, como del anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija. El que no obra, pero conoce cómo debe obrar, se aparta de aquella luz cuyo resplandor le ilumina. Quien no conoce cómo debe vivir, es más excusable en su pecado, pues no es transgresor de una ley conocida; pero también él es iluminado por el fulgor de la verdad, presente doquier, cuando, amonestado, confiesa su pecado.

700 BOYER, *Sant'Agostino* p.94.95.222; *La preuve de Dieu...*, en *Essais...* p.84.93; GILSON, o.c., p.125.127.128.135; PEGUEROLES, o.c., p.40.
701 ARIAS, o.c., p.649 nt.h; KEELER, *Sancti Augustini doctrina de cognitione* (Romae 1934).

LIBRO XV

CAPÍTULO IV

Maravillosa lección de la naturaleza sobre Dios

702 6. Busquemos ya en las realidades eternas, incorpóreas e inmutables, cuya perfecta contemplación se nos promete en la vida feliz, que es eterna, la Trinidad, que es Dios.

La existencia de Dios no sólo se apoya en la autoridad de las Escrituras divinas, sino en la naturaleza toda que nos rodea, y a la que pertenecemos nosotros; ella proclama la existencia de un óptimo Hacedor, que nos ha dotado de mente y razón discursiva, en virtud de la cual juzgamos que se ha de preferir el ser viviente al inanimado, el ser dotado de sensibilidad al insensible, los seres inteligentes a los irracionales, lo inmortal a lo perecedero, la potencia a la impotencia, la justicia a la injusticia, lo bello a lo deforme, lo inmutable a lo transitorio, el bien al mal, lo incorruptible a lo corruptible, lo invisible a lo visible, lo inmaterial a lo corpóreo, la felicidad a la miseria.

Y como nosotros colocamos al Criador por encima de todas las cosas creadas, es obligado confesar que posee la vida en grado sumo; que todo lo conoce y comprende; que no puede morir, ni corromperse, ni cambiar; que no es cuerpo, sino espíritu, el más poderoso, justo, bello, óptimo y feliz de todos los espíritus.

702 CAYRÉ, *La contemplation augustinienne* p.193.

Capítulo V

La existencia de la Trinidad, indemostrable por la razón natural

703 7. Todo lo dicho, y cuanto pueda el humano lenguaje expresar digno de Dios conviene a la Trinidad, que es un solo Dios, y a cada una de las personas de la Trinidad. ¿Quién osará afirmar que el Dios uno y trino, o el Padre, o el Hijo, o el Espíritu Santo, no vive, ni entiende, ni siente; o que la esencia, en la que las tres divinas personas se proclaman iguales, es mortal, corruptible, mudable y corpórea; o quien negará que una de ellas sea omnipotente, justísima, hermosísima, óptima y felicísima? Si, pues, todas estas cosas y otras semejantes pueden predicarse de la Trinidad y de cada una de las personas, ¿dónde o cómo descubrir la Trinidad?

704 Reduzcamos primero esta multitud a cierta parvedad. La vida en Dios es su esencia y su naturaleza. No vive Dios sino por la vida, que es El mismo. Esta vida no es como la del árbol, carente de inteligencia y sensibilidad. Ni es como la del animal: posee la vida de la bestia cinco sentidos, pero carece de entendimiento; la vida que es Dios siente y comprende todas las cosas, y siente por la mente, no por el cuerpo, pues Dios es espíritu. No siente Dios como los irracionales por los sentidos, pues no consta de alma y cuerpo; y, por consiguiente, aquella simple esencia, como comprende, siente, y como siente, comprende; una misma cosa es en Dios el entendimiento y el sentido. En El no existe inicio ni ocaso, pues es inmortal. Y no en vano se dice que es *el único inmortal,* pues su inmortalidad es verdadera inmortalidad, en cuya esencia no hay mutación.

705 Es también eternidad verdadera, pues es inmutable, sin principio ni fin, y por ende incorruptible. Decir que Dios es eterno, inmortal, incorruptible e inmutable es decir una misma cosa; y cuando se le llama viviente e inteligente, esto es, sabio, todo es uno. El no recibió la sabiduría por la que es sabio; es la misma sabiduría. Y ésta es su vida, y la virtud o potencia que le hace poderoso, y la hermosura que le hace

703-705 Boyer, *L'idée de vérité...* p.98-99; Gilson, o.c., p.297; Cayré, *La contemplation augustinienne* p.250.
703 Gilson, o.c., p.287.

bello. ¿Qué existe más poderoso y bello que la sabiduría que se extiende de un confín a otro con fortaleza y lo dispone todo con suavidad? ¿Difieren acaso, en el seno de la naturaleza divina, la bondad y la justicia, cual si fueran dos realidades distintas en Dios, una la bondad y otra la justicia? Evidentemente no; la justicia es bondad y la bondad es bienandanza. Se dice que Dios es inmortal e incorpóreo para que entendamos y creamos que no es cuerpo, sino espíritu.

706 8. Por consiguiente, si decimos: «Eterno, inmortal, incorruptible, inmutable, vivo, sabio, poderoso, bello, justo, bueno, feliz, espíritu», parece que de todas estas expresiones sólo la última dice habitud a la sustancia, y las demás indican cualidades de la sustancia; mas no sucede así en aquella inefable y simple naturaleza. Cuanto de ella se dice según la cualidad, se ha de entender según la sustancia o esencia. Lejos de nosotros afirmar de Dios la espiritualidad según la sustancia y la bondad según la cualidad; ambas cosas son en El sustanciales. Y lo mismo se ha de entender de todo lo mencionado en los libros precedentes.

Elijamos uno de los cuatro términos enumerados por este orden: eterno, inmortal, incorruptible, inmutable; y pues los cuatro significan, según queda dicho, una misma realidad, a fin de que nuestra atención no vague por multitud de imágenes, tomemos el primero, es decir, la eternidad. Y hagamos otro tanto con los cuatro siguientes: vivo, sabio, poderoso, bello. Y pues una vida cualquiera la tiene el animal, que carece de sabiduría; y de la sabiduría y el poder, comparados entre sí, dice la Escritura: *Mejor es el sabio que el fuerte* (Sab 6,1); y hermosos se llaman también los cuerpos; de los cuatro elijamos la sabiduría, aunque en Dios, a decir verdad, son cuatro nombres y una realidad, porque los cuatro términos se identifican. Referente a los cuatro últimos, se da la tercera serie, aunque en Dios es la misma cosa ser justo y ser bueno y feliz, y la misma realidad es ser espíritu y ser justo, bueno y dichoso, no obstante, porque entre los hombres puede encontrarse un espíritu no feliz, y puede uno ser justo y bueno y no ser dichoso; pero el que es bienaventurado es justo, bueno y espíritu, seleccionemos de entre los cuatro lo que en el hombre supone necesariamente los tres: la felicidad.

706 Cayré, *La contemplation augustinienne* p.236; Kowalczyk, *La métaphysique du bien selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agust. 8 (1973) p.32.

CAPÍTULO XII

Filosofía académica

707 En primer lugar, la misma ciencia que informa verazmente nuestro pensamiento cuando hablamos lo que sabemos, ¿qué es y en qué medida puede un hombre, por muy docto y sabio que sea, poseerla?

Exceptuadas las cosas que vienen al alma por los sentidos del cuerpo, con frecuencia asaz diferentes de como se ven, de suerte que el necio, oprimido por las semejanzas sorprendentes, se cree sano de juicio, tomando alientos de aquí la filosofía académica, la cual, dudando de todo, lamentablemente loquea; exceptuadas, pues, las cosas que el alma recibe por los sentidos del cuerpo, ¿cuántas realidades conocemos con tanta certeza como nuestro vivir? Aquí al menos no tememos ser por las apariencias engañados, porque el que se engaña ciertamente vive; pues en esta clase de visiones no ha lugar lo que se objeta de las cosas externas, en las que el ojo puede errar, como yerra cuando ve el remo quebrado en el agua, o el navegante ve las torres moverse, y seiscientos ejemplos más, diferentes todos en realidad de lo que muestran las apariencias, porque esto no se ve con los ojos del cuerpo.

Conocemos por una ciencia muy íntima nuestro vivir, y en esto no puede un académico objetar: «Quizás duermes y lo ignoras, y ves en sueños». ¿Quién ignora, en efecto, que las visiones de los que sueñan son muy semejantes a las visiones de los que están bien despiertos?

708 Mas el que está cierto de la ciencia de su vida no dice: «Sé que estoy despierto», sino: «Sé que vivo». Ora duerma, ora esté despierto, vive. Ni en sueños falla esta ciencia; porque el dormir y el soñar es propiedad del que vive. Y el académico no puede argüir contra esta ciencia diciendo: «Acaso estés fuera de ti y lo ignoras, pues las alucinaciones de los

707-712 BOYER, *L'idée de vérité...* p.163ss.; BRASA DÍEZ, o.c., p.280; KOWALCZYK, *L'argument idéologique de la vérité de Saint Augustin:* Giorn. di met. 23 (1968) 587 nt.8; CAYRÉ, *Le réalisme de Saint Augustin,* en *Sant'Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea.* Atti del Congresso italiano di filosofia agostiniana (Roma, 20-23 ott. 1954) p.354-363.

707 ARIAS, o.c., p.697 nt.i; p.698 nt.j; SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos* (BAC, III, p.74).

708 BOYER, *L'idée de vérité...* p.30.35.39.40.43; GILSON, o.c., p.49.53-54; CAYRÉ, *Initiation...* p.187; LOPE CILLERUELO, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. 8 (1973) 422.

enajenados se parecen mucho a las visiones de los sanos de mente; pero el que loquea vive». Contra los académicos no afirma: «Sé que no estoy loco», sino: «Sé que vivo». Jamás yerra o miente el que dice: «Sé que vivo». Opónganse mil ejemplos de visiones falaces al que dice: «Sé que vivo»; nunca vacilará, pues el que yerra vive.

709 Pero si la ciencia humana se limitase a este conocimiento, sería poquedad, a no ser que estas certezas se multipliquen en cada género de manera que dejen de ser pocas y lleguen a un número indefinido. El que dice: «Sé que vivo» afirma conocer ya una verdad; si dice: «Sé que yo sé que vivo», son ya dos; y cuando tiene certeza de estas dos verdades, surge un tercer saber; y así, en orden ascendente, puede sumar un cuarto y un quinto saber, e innumerables si es de ello capaz. Mas como por adiciones singulares no puede abrazar un número indefinido ni hablar sin medida, existe ya otra verdad que él comprende y expresa con toda certeza, a saber: que esto es cierto; y siendo sin número la cifra, es verdad que un número infinito no no se puede expresar ni comprender.

Y otro tanto se diga de las certezas de la voluntad. ¿Quién puede afirmar sin descaro ser posible la equivocación del que dice: «Deseo ser feliz»? Y si añade: «Sé que deseo esto y tengo certeza de mi ciencia», puede sumar un tercer saber a estos dos, pues conoce ya dos verdades. Y se puede sumar un cuarto conocimiento al saber que sabe estas cosas, y así hasta el infinito.

Además, si alguien dice: «No quiero errar», yerre o no yerre, ¿no es cierto que no quiere errar? ¿Quién descaradamente se atreverá a decir a éste: «Quizá te engañas?», pues, cualquiera que sea su error, es cierto que no se engaña en no querer errar. Y si afirma saber esto, añada un número cualquiera de cosas conocidas y hallará su número infinito. El que dice: «No quiero errar; sé que no quiero esto y sé que sé esto», indica, en expresión difícil, un número infinito. Existen también otros muchos ejemplos contra los académicos, partidarios de la ignorancia absoluta.

710 Pero conviene ser moderados, sobre todo por no ser éste nuestro propósito. En los albores de mi conversión escribí sobre el particular tres libros. El que pueda y quiera

710 ARIAS, o.c., p.699 nt.l; SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos* (BAC, III, p.74-223); *Enquiridion* 20,7 (BAC, IV, Madrid 1948) p.724-726.

leerlos, y leídos los entienda, no se dejará intimidar por los muchos argumentos que inventan contra la percepción de la verdad.

Existen dos géneros de conocimientos: uno el de las cosas que el alma percibe por los sentidos del cuerpo, otro el de las cosas que ella por sí misma adquiere; aquellos gárrulos filósofos impugnaban con muchedumbre de vaciedades el testimonio de los sentidos; pero no consiguieron poner en tela de juicio la percepción inmediata del alma en ciertas verdades fundamentales; porque nunca pudieron dudar de esta verdad: «Sé que vivo».

711 Lejos, pues, de nosotros dudar de la verdad de los objetos percibidos por los sentidos del cuerpo: ellos dan testimonio de la existencia del cielo y de la tierra y de cuanto en ellos se contiene y nos es conocido según la voluntad del que nos crió a nosotros y a ellos.

Lejos también de nosotros negar la ciencia adquirida por testimonio ajeno; de otra manera ignoraríamos la existencia del mar, tierras y ciudades que la fama celebra; ignoraríamos la existencia de la humanidad y de sus hazañas aprendidas en la Historia; ignoraríamos las noticias que cada día nos llueven de todas partes, y cuya certeza descansa en indicios contestes y dignos de fe; ignoraríamos en qué lugar y de qué padres nacimos, pues todo esto lo sabemos por testimonio ajeno. Y si esto sería un absurdo mayúsculo, confesemos que nuestra ciencia se acrecienta no sólo por el testimonio de nuestros sentidos, sino también por el testimonio de otros.

712 22. Todos estos conocimientos que el alma humana adquirió por sí misma, y por los sentidos del cuerpo y por testimonio ajeno, los conserva en los silos de la memoria, y de ellos nace el verbo verdadero cuando hablamos lo que sabemos, verbo anterior al sonido o a la concepción del sonido. Y entonces el verbo es semejante en extremo a la cosa conocida, de la cual nace la imagen, pues la visión del pensamiento se engendra de la visión de la ciencia, verbo que no pertenece a idioma alguno, verbo verdadero de realidad verdadera, verbo que nada tiene de suyo, sino que todo lo recibe de la ciencia que le da el ser. El que dice lo que sabe, no interesa saber cuándo lo aprendió; a veces su verbo es tan rápido como su ciencia; lo que importa es que el verbo sea verdadero, esto es, nacido de las realidades que se conocen.

ENQUIRIDION

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, IV, Obras apologéticas: *De la verdadera religión..., Enquiridion,* versión, introducción y notas de A. CENTENO, O.S.A. (BAC, Madrid 1948).

BIBLIOGR. GEN.: CENTENO, Introducción, en o.c., p.455-461; M. F. SCIACCA, *Actualidad del «Enchiridion» agustiniano* (trad. de V. CAPÁNAGA): Augustinus 16 (1971) 377-386; O. SCHELL, *Augustinus. Enchiridion,* herausg., 2 Aufl. unveränd., Nachdr. der Ausg. (Tübingen 1930) (Frankfurt a. M. 1968).

CAPÍTULO X

Del origen del mal, contra los maniqueos

713 Todas las cosas fueron creadas por esta sumamente buena, subsistente e inmutable Trinidad, y aunque tales cosas no son ni suma, ni constante, ni inmutablemente buenas, lo son, no obstante, en particular, y muy buenas consideradas en su conjunto, ya que de ellas resulta la admirable belleza del universo.

CAPÍTULO XI

Por qué Dios permite el mal. El mal no es otra cosa que privación del bien

714 Aun lo que llamamos mal en el mundo, bien ordenado y colocado en su lugar, hace resaltar más eminentemente el bien, de tal modo que agrada más y es más digno de alabanza si lo comparamos con las cosas malas. Pues Dios omnipotente, como confiesan los mismos infieles, «universal Señor de todas las cosas», siendo sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal.

Pues ¿qué otra cosa es el mal, sino la privación del bien? Del mismo modo que, en los cuerpos de los animales, el estar enfermos o heridos no es otra cosa que estar privados de la salud—y por esto, al aplicarles un remedio, no se intenta que los males existentes en aquellos cuerpos, es de-

713-723 CAYRÉ, *Initiation...* p.145-146.
714 GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* p.186s.

cir, las enfermedades y heridas, se trasladen a otra parte, sino destruirlas, ya que ellas no son substancia, sino alteraciones de la carne, que, siendo substancia y, por tanto, algo bueno, recibe estos males, esto es, privaciones del bien que llamamos salud—, así también todos los defectos de las almas son privaciones de bienes naturales, y estos defectos, cuando son curados, no se trasladan a otros lugares, sino que, no pudiendo subsistir con aquella salud, desaparecen en absoluto.

Capítulo XII

Todas las criaturas son buenas, pero no sumamente buenas, y, por tanto, corruptibles

715 4. Siendo el Creador de todas las substancias sumamente bueno, todas ellas son buenas; mas porque no son absoluta e inalterablemente buenas, como lo es su Creador, en ellas el bien puede admitir aumento y disminución. Mas cualquier menoscabo del bien ya es un mal, si bien, por mucho que disminuya, es necesario que permanezca siempre algo, porque, si dejara de ser substancia, no existiría ya en modo alguno; pues una substancia, cualquiera que sea, no puede perder el bien por el cual es substancia sin que ella misma deje de existir. Con razón es alabada la naturaleza incorrupta, y si es, además, incorruptible, es, sin duda, mucho más digna de alabanza. Cuando una substancia se corrompe, esta corrupción es un mal, porque la priva de algún bien; pues si esto no fuese así, no la dañaría; es así que la daña, luego la despoja de algún bien.

716 Mientras una substancia se corrompe, hay en ella algún bien de que pueda ser privada; mas si, subsistiendo algo del ser, ya no pudiera corromperse, sería por esto naturaleza incorruptible, y habría alcanzado este gran bien por medio de la corrupción; pero si no cesa de corromperse, no está despojada de todo bien, del cual la pueda privar la corrupción. Mas si la corrompiese totalmente, no encerraría ya en sí ningún bien, porque ella misma habría dejado de existir. De donde se sigue que la corrupción no puede destruir todo el bien, si no es aniquilando toda la substancia. Luego toda substancia es un bien: grande, si no puede corromperse; menor, si se corrompe. Pero nadie podrá negar que es un bien, si no es el necio y en absoluto ignorante de esta cuestión; y ni la misma corrupción subsistirá una vez destruida la substancia, ya que sin ella no puede existir.

715 Gilson, o.c., p.186.

Capítulo XIII

Ningún mal existiría sin el bien

717 Sin bien no podría existir el mal. El bien que carece de todo mal es el bien absoluto; por el contrario, aquel al que está adherido el mal es un bien corrupto o corruptible; y donde no existe el bien, no es posible mal alguno. De aquí se deduce una extraña conclusión: que, siendo toda substancia, en cuanto tal, un bien, parece que, cuando a la substancia corrompida se la denomina mala, se afirma que el mal es lo mismo que el bien, y que el mal no existe sino en cuanto existe el bien; pues toda naturaleza es un bien, y no existiría cosa mala alguna si esa misma cosa que es mala no fuese substancia. De donde se sigue que no se da el mal sin el bien. Y aunque esto parezca absurdo, sin embargo, la trabazón de este razonamiento exige necesariamente esta conclusión.

718 Debemos evitar que recaiga sobre nosotros aquella sentencia profética: *¡Ay de los que al mal llaman bien, y al bien mal; que de la luz hacen tinieblas y de las tinieblas luz, y dan lo amargo por dulce y lo dulce por amargo!* (Is 5,20). Y, sin embargo, el Señor dice: *El mal hombre de su mal tesoro saca cosas malas* (Mt 12,35). Y, siendo una substancia el hombre, ¿qué otra cosa es el «hombre malo» sino mala naturaleza? Finalmente, si el hombre es algún bien, ya que es substancia, ¿qué es el hombre malo sino un bien malo? Distinguiendo, sin embargo, estas dos cosas, vemos que no es malo porque es hombre, ni bueno porque es perverso, sino bueno porque es hombre, y malo por perverso. Quien dijere, pues, que es un mal ser hombre y un bien el ser perverso, incurre en aquella sentencia profética: *¡Ay de los que al mal llaman bien y al bien mal!*, pues vitupera la obra de Dios, que es el hombre, y alaba la culpa del hombre, que es la iniquidad. En conclusión, toda substancia, por más que sea viciosa, en cuanto substancia, es buena; en cuanto defectuosa, mala.

Capítulo XIV

El bien y el mal, aunque son cosas contrarias, pueden existir al mismo tiempo en una misma cosa. El mal procede del bien

719 Según lo expuesto hasta aquí, no se cumple aquella regla de los dialécticos: No pueden darse cualidades contrarias en una misma cosa y al mismo tiempo, pues vemos que los bienes y los males coexisten. El aire no puede ser a la vez oscuro y transparente; ninguna comida o bebida es a la vez dulce y amarga; del mismo modo, un cuerpo no puede ser al mismo tiempo y en el mismo lugar negro y blanco, ni hermoso donde deforme; lo propio sucede en muchas, por no decir en todas las cosas contrarias. Todos admiten que el bien y el mal son contrarios, y, no obstante, ambos pueden existir simultáneamente en el mismo ser; aún más, el mal no puede existir en modo alguno sin el bien y fuera de él, aunque el bien puede existir sin el mal.

720 El hombre o el ángel pueden no ser injustos, pero la injusticia no puede existir sino en el hombre o en el ángel, y el hombre y el ángel son buenos en cuanto tales, pero malos en cuanto injustos. Estas dos cosas contrarias de tal modo andan juntas que de ningún modo podría existir mal alguno sin el bien, al cual puede estar adherido, pues no sólo no encontraría dónde fijarse la corrupción, mas ni aun siquiera de dónde proceder, si no hubiese algo que sea sujeto de corrupción; y si no fuese un bien no podía corromperse, dado que la corrupción no es otra cosa que la expulsión del bien Por consiguiente, los males han tenido su origen en los bienes, y si no es en algún bien no existen, pues la naturaleza del mal no tendría de dónde originarse. Dado caso que existiera, en cuanto naturaleza, sería necesariamente buena: incorruptible, gran bien, o corruptible, menor bien, al cual, deteriorando la corrupción, pudiera perjudicarle.

Capítulo XVII

¿Qué es el error? No todo error es perjudicial. Feliz error de San Agustín en una encrucijada

721 Aunque debemos precavernos de todo error con sumo cuidado, no sólo en los asuntos más importantes, sino también en otros de menor cuantía, y aunque no se pueda errar sino por ignorancia de las cosas, sin embargo, no se sigue de aquí que yerre al punto todo aquel que ignore algo, sino aquel que juzga saber lo que ignora, ya que aprueba lo falso como verdadero, lo que constituye la nota característica del error. No obstante, conviene tener presente sobre lo que versa el error, porque, en una misma cosa, la recta razón prefiere el que sabe al que ignora, el que no yerra al que yerra; mas en cosas diversas, esto es, cuando uno conoce ciertas cosas útiles y otro cosas inútiles y aun nocivas, ¿quién no estimará más al ignorante que al conocedor de tales cosas? Pues hay ciertos asuntos que vale más ignorarlos que conocerlos; y para algunos fue útil el error, no digo en el camino de las costumbres, sino en el de un viaje.

722 A mí mismo me ha sucedido equivocarme en una bifurcación de caminos y no pasar por donde se había ocultado un grupo de donatistas armados, que esperaban mi paso, y así sucedió que llegase adonde me dirigía tras un largo rodeo. Conocidas después sus asechanzas, me regocijé de haberme equivocado, dando gracias a Dios. ¿Quién dudará anteponer un viajero que yerra de este modo a un salteador que de este modo no se equivoca? Y por esta razón, quizá, aquel sumo poeta dice de un desgraciado amante: «Cuando te vi, ¡cómo me perdí! ¡Cómo en pos de sí me llevó preso un falso engaño!» (Virgil., *Eglog.* VIII v.41); porque hay también error bueno, que no sólo no perjudica en nada al que lo comete, sino que, por el contrario, en algo le es útil.

723 Pero, considerada más diligentemente la verdad, no siendo el error otra cosa que juzgar lo falso como verdadero y lo verdadero como falso, o tomar lo cierto por incierto, y esto como cierto, ya sea falso o verdadero; y siendo esto tan vergonzoso e indecoroso para el alma como hermoso y

721 Centeno, o.c., p.636 nt.3.
724-726 Boyer, *L'idée de vérité...* p.21-34; Cayré, *Initiation...* p.187; Gilson, o.c., p.49.

conveniente es, lo mismo en el hablar como en el pensar, *sí, sí, no, no* (Mt 5,37), por esto mismo es miserable esta vida en que vivimos, ya que en algunas ocasiones es necesario el error para conservarla. Muy lejos de mí el creer que tal sea aquella vida donde la verdad misma es vida de nuestra alma, donde nadie engaña ni es engañado. Mas en esta vida los hombres engañan y son engañados; y más desgraciados son cuando engañan mintiendo que cuando son engañados creyendo a quienes los engañan. Sin embargo, hasta tal punto llega la naturaleza humana a rehuir la falsedad y se esfuerza en evitar el error, que aun aquellos a quienes agrada engañar no quieren ser engañados, pues se cree libre de todo error el que miente, pensando que induce a error a quien le cree. Ciertamente que no se engaña en aquello que ocultó con mentira, si él conoce la verdad; pero se engaña figurándose que no le daña su mentira, siendo así que todo pecado perjudica más al que lo ejecuta que al que lo sufre.

Capítulo XX

No todo error es pecado. Refutación de los académicos

724 7. No sé, en verdad, si deben considerarse pecados errores de este género: cuando un hombre piensa bien de otro malo por ignorar si es bueno o malo, o cuando se nos presentan cosas materiales recibidas por el espíritu, o viceversa; como sucedió a San Pedro, cuando, al ser liberado por el ángel de las cadenas y la cárcel, juzgaba ser una visión. Esto mismo sucede en las cosas corpóreas, cuando se cree suave lo que es áspero, dulce lo amargo, o que huele bien lo fétido, o que truena cuando pasa un carro, o cuando hay dos personas parecidas y creemos que es uno siendo el otro, como sucede frecuentemente en los gemelos; por lo que dijo el poeta: «Yerro de los padres muy dulce» (Virg., *Eneida* X 392), y otras cosas semejantes.

725 Tampoco me he propuesto resolver la intrincadísima cuestión que atormentó a los académicos, hombres agudísimos, de si el sabio debe afirmar algo para no caer en el error, al aprobar lo falso como verdadero, siendo todas las cosas, según ellos sostienen, ocultas o inciertas. Sobre esta

724 Jolivet, *La doctrine august. de l'illum.* p.67.
725 San Agustín, *Contra académicos* (BAC, III, p.74-223).

cuestión escribí, en los preliminares de mi conversión, tres libros para que no me sirviesen de obstáculos las cosas que en los mismos umbrales se me ofrecían. Me era necesario, en verdad, refutar sus argumentaciones, con las que pretendían robustecer la desesperación de encontrar la verdad. Aseguran que todo error es pecado, y sostienen que no se puede evitar si no se suspende todo asentimiento. Afirman, pues, que yerra todo aquel que asiente a lo incierto, y discuten, con disputas ciertamente agudísimas, aunque muy atrevidas, que nada hay cierto en las percepciones de los hombres, por la inseparable semejanza con lo falso, aunque lo que se ve sea cierto.

726 Nosotros decimos que el *justo vive de la fe* (Rom. 1,17), mas sin asentimiento no hay fe, porque sin asentimiento no se puede creer nada. Sin embargo, son verdaderas aquellas cosas que, aunque invisibles, ha de creer quien deseare llegar a la vida feliz, esto es, a la vida eterna. Pero no sé si debo discurrir con quienes ignoran no sólo que han de vivir eternamente, sino también si viven al presente; más aún, dicen que ignoran lo que no pueden ignorar, pues nadie puede ignorar que vive; puesto que, si no vive, es incapaz aun de ignorar, ya que no sólo el saber, más aún, el ignorar es propio del que vive. Dudando de su existencia, creen de este modo evitar el error; no obstante, aun errando, son convencidos de que viven, porque no puede errar quien no vive. Luego así como no sólo es verdad que vivimos, sino absolutamenet cierto, del mismo modo existen otras muchas cosas que son verdaderas y ciertas, y el no asentir a ellas más bien se ha de llamar insensatez que sabiduría.

Capítulo XXVII

Estado del hombre después del pecado de Adán. Su reparación es obra de la exclusiva misericordia de Dios

727 Esta era, pues, su situación: toda la masa condenada del género humano yacía sumida en toda suerte de males o, por mejor decir, anegada, y se precipitaba de mal en mal, y, unida a los ángeles rebeldes, expiaba su impía deserción con justísimas penas. Todo lo que los malos hacen con

727 Centeno, o.c., p.636 nt.6; A. C. Vega, *Filosofía de San Agustín. VIII, San Agustín y La filosofía moderna,* Obras de San Agustín II (BAC, Madrid 1946) p.193.

gusto, arrastrados por la ciega e indómita concupiscencia, debe atribuirse a la justa indignación de Dios, y, del mismo modo, todo aquello que, mal de su grado, sufren ya por los ocultos o manifiestos castigos de Dios. Con todo, la bondad del Creador no cesa de vivificar y dar fuerza constantemente a los ángeles perversos, pues si de este concurso se les privara, perecerían. En cuanto a los hombres, aunque nacen de linaje viciado y condenado, no cesa tampoco de crear los gérmenes, de animar y ordenar sus miembros, de dar vigor a los sentidos a través de los diversos tiempos y espacios y proporcionarles alimentos adecuados. Pues juzgó más conveniente sacar bienes de los males que impedir todos los males.

728 Y si Dios hubiese preferido que no existiera absolutamente reparación alguna para los hombres, como no la hubo para los ángeles, ¿acaso no sería justo que la naturaleza que se había alejado de Dios; que había conculcado y traspasado, usando mal de su poder, el precepto de su Creador —que habría podido guardar felicísimamente—; que, obstinadamente apartada de la luz de su Creador, había profanado en sí misma la imagen divina; que se había substraído a la saludable servidumbre de sus leyes por el mal uso del libre albedrío, no sería justo, digo, que toda ella fuese abandonada por El para siempre y, según su merecido, sufriese castigo eterno? Ciertamente hubiese obrado de este modo si atendiese sólo a su justicia, prescindiendo de la misericordia, y no mostrase con mayor evidencia su gratuita misericordia en la liberación de los indignos.

LA CIUDAD DE DIOS

(contra los paganos)

EDICIÓN CITADA: *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, XVI y XVII, edición preparada por J. MORÁN, O.S.A., 2.ª ed. (BAC, Madrid 1964, 1965).

BIBLIOGR. GEN.: MORÁN, o.c., p.VI-XII, Bibliografía; J. M. DEL ESTAL, O.S.A., *Historiografía de la «Ciudad de Dios»,* de 1928 a 1954, en *La Ciudad de Dios,* n.º extr., en el XVI centenario del nacimiento de San Agustín (1954), Estudios sobre la «Ciudad de Dios», t.II vol.1 p.647-774; *Oeuvres de Saint Augustin,* vol.33-37, *De Civitate Dei,* introd. et notes par G. BARDY, trad. par G. COMBES (Biblioth. august.) (Paris 1959, 1960). Introd. gén., vol.33 p.9-163; Bibliogr. p.145-163; MORÁN, o.c., Introducción general p.XIII-LXXIV; H. KLOESEL, *Augustinus «De Civitate Dei»,* Erläuterungen (Paderborn 1954); L. RIBER-J. BASTARDAS, *San Agustín, La «Ciudad de Dios»,* l.1-2, trad. y texto revisado (Barcelona 1953); D. PESCE, *Agostino. La «Città di Dio»,* introduz., traduz. e commento (Firenze 1954); C. GIORGI, *Sant'Agostino, la «Città di Dio»,* testo, introd. e note (5 prim. libr.) (Torino 1939); P. DE LABRIOLLE-J. PERRET, *Saint Augustin, la «Cité de Dieu»,* texte et trad., avec introd., et notes, 2 vols. (Paris 1941-1946); J. HEALEY, *Saint Augustin, «The City of God»,* 3 vols. (en un tomo), with an introd. by E. BARRER (London-Toronto 1931), reimpr. 1934 y 1945; C. J. PERL, *Aurelius Augustinus, «Der Gottesstaat», in deutscher Sprache* 3 vol. (Salzburg 1951-1953); J. DE FERRARI-M. J. KEELER, *St. Augustine's «City of God»: Its plan and development:* Amer. Journ. of Philology 50 (1929) 109-137; F. CAYRÉ, *La Cité de Dieu:* Rev. Thom. 35 (1930) 331-381; 487-501; J. C. GUY, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de Saint Augustin* (Paris 1961); V. ALVAREZ DÍEZ, *La «Ciudad de Dios» y su arquitectura interna:* La Ciudad de Dios, 168, I (1954), Estudios sobre la «Ciudad de Dios», .65-116; A. C. VEGA, O.S.A., *Estructura literaria de la «Ciudad de Dios»:* La Ciudad de Dios 167 (1954) II, p.13-51; R. FLÓREZ, *La teoría agustiniana de «los dos amores» en su dimensión antropológica:* La Ciudad de Dios 167 (1954) 505-515; G. H. ALLARD, *Pour une nouvelle interprétation de «Civitas Dei»:* Studia patristica IX p.329-339; E. GILSON, *Les métamorphoses de la «Cité de Dieu»* (Paris 1952); H. I. MARROU, *La division en chapitres des livres de la Cité de Dieu:* Mélanges J. de Guellinck, I (Gembloux 1951) 235-249; U. A. PADOVANI, *La Città di Dio di Sant'Agostino: teologia e non filosofia della Storia* (Milano 1931) o: Riv. di Fil. neosc. 23 (1931) 220-263; P. M. VÉLEZ, *La «Ciudad de Dios» como filosofía de la historia:* Religión y Cultura 21 (1933) 55-81; J. DANIÉLOU, *Philosophie, ou Théologie de l'histoire?:* Dieu vivant 19 (1951) 127-136; U. A. PADOVANI, *Storicismo teologico-agustiniano e storicismo filosofico-hegeliano:* Humanitas 9 (1954) 966-976; P. DE LETURIA, *Las coordenadas de la historia universal en la historiología de San Agustín* (Burgos 1955); G. COMBES, *La doctrine politique de Saint Augustin* (Paris 1927); P. FONT Y PUIG, *Ideario político de San Agustín:* Augustinus 5 (1960) 163-174; V. J. BOURKE, *The political philosophy of St. Augustine.* Proceed. of the VII annual meeting of the Amer. Cath. Assoc. (St. Louis, Missouri, 1931); CH. P. CARLSON, *The natural order and historical explanation in St. Augustine's «City of God»:* Augustiniana 21 (1971) 417-447; MARROU Y OTROS, *La théologie de l'histoire:* Augustinus magister III (1954) 193-212; PEGUEROLES, *Sentido de la historia según San Agustín:* Augustinus 16 (1971) 239-261; P. J. FERNÁNDEZ, *El «agustinismo político» y su importancia en la evolución histórica del medioevo:* Burgense 13 (1972) 457-498; R. MARTINI, *The two cities in Augustine's political philosophy:* Journ. Hist. Ideas 33 (1972) 195-216; J. CHAYX-RUY, *Le problème du temps dans les Confessions et dans la Cité de Dieu:* Giorn. di met. 9 (1954) 466-477; R. FLÓREZ, O.S.A., *Temporalidad y tiempo en la «Ciudad de Dios»:* La Ciudad de Dios, n.º extraord. 167, I (1954) 169-185; ID., *El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín:* La Ciudad de Dios 156 (1954) 61-86; C. PARMA, *Plotinische Motive in Augustinus Begriff der Civitas Dei:* Vigil. Christ. 22 (1968) 45-48; J. V. DE CARVALHO, *O sentido de historia na «Cidade de Deus»:* Broteria 47 (1948) 441-460; M. F. SCIACCA, *Il concetto di storia in Sant'Agostino:* Coloquio Agustiniano (Zaragoza, 3-6 oct. 1954).

LIBRO I

PRÓLOGO

Motivo y plan de la presente obra

729 He tomado por mi cuenta, carísimo hijo Marcelino, en esta obra a instancia tuya preparada y a ti debida con promesa mía, contra aquellos que anteponen sus dioses a su Fundador, la defensa de la gloriosísima Ciudad de Dios, ora en el actual discurso de los tiempos, ora en aquella estabilidad del descanso eterno, que ahora espera por la paciencia, hasta que la *justicia se convierta en juicio* (Sal 93,15), y luego ha de alcanzar por la perfección con la victoria final y la paz perfecta. Empresa grande y ardua; pero *Dios es nuestro ayudador* (Sal 61,9). Sé muy bien el caudal que es menester para intimar a los soberbios la excelencia de la humildad, con la cual la alteza, no la que es hurto de la arrogancia humana, sino la que es don de la divina gracia, trasciende todas las cumbres terrenas, que se bambolean al compás de los tiempos. El Rey y Fundador de esta Ciudad, de la que me he propuesto hablar, declaró a su pueblo en la Escritura el sentido de aquel divino oráculo que dice: *Dios resiste a los soberbios y a los humildes da su gracia* (Sant 4,6; 1 Pe 5,5). Mas esto, que es privativo de Dios, también lo pretende para su alma soberbia el espíritu hinchado, que se complace en que se diga en su alabanza:

Perdonar a los vencidos y abatir a los soberbios (VIRGIL., *Eneid.* VI v.854).

Por lo cual no hemos de pasar en silencio decir de la ciudad terrena (que, en su afán de dominar, aunque le estén sujetos los pueblos, ella es dominada por su libídine) cuanto el plan de la presente obra exija y nuestras posibilidades permitan.

729-731 O. TITO, *Origine e composizione del I Libro «De civitate Dei» di Sant'Agostino:* Studi classici e orientali 14 (1965) 12-33; BARDY, o.c., p.175-183, Introduction aux livres I-V (Bibliogr. p.184-185).
729 MORÁN, o.c., I p.63 nt.1.2.3; BARDY, o.c., p.190 nt.4; p.191 nt.5; CARLSON, o.c., p.440; ALVAREZ DÍEZ, o.c., p.69-93.

CAPÍTULO VIII

Gracias y desgracias comunes en la mayor parte a los buenos y a los malos

730 1. Tal vez se le ocurra a alguien: ¿Por qué ha alcanzado esta divina misericordia también a los impíos e ingratos? ¿Por qué pensamos sino porque es dádiva de aquel que *hace salir el sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos y pecadores?* (Mt 5,45). Aunque unos, creyéndolo así, se corrijan de su impiedad haciendo penitencia, y otros, empero, como dice el Apóstol, *menospreciando las riquezas de la bondad y longanimidad de Dios, por la dureza de su corazón, y corazón impenitente, atesoren para sí ira en el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual retribuirá a cada uno según sus obras* (Rom 2,4.6). Sin embargo, la paciencia de Dios invita a los malos a la penitencia, del mismo modo que su azote instruye a los buenos en la paciencia; la misericordia de Dios ama a los buenos para favorecerlos, al igual que su severidad corrige a los malos para castigarlos. Plugo a la divina Providencia disponer para la otra vida bienes para los buenos, de los que no gozaran los pecadores, y males para los impíos, con los que no fueran atormentados los buenos. Quiso, además, que tanto los bienes temporales como los males fuesen comunes a entrambos, con el fin de que ni los bienes, de los que vemos gozar también a los malos, sean apetecidos con más cupididad, ni los males, que afectan muchas veces a los buenos, se evitasen torpemente.

731 2. Importa mucho en esto la cualidad del uso, tanto de las cosas prósperas como de las adversas. Porque el bueno ni se engríe con los bienes temporales ni se abate con los males; en cambio, el malo es castigado con tal infidelidad precisamente porque se estraga con la felicidad. Con todo, Dios muestra frecuentemente su manera de obrar con más claridad en la distribución de estas cosas. Ya que, si ahora castigase cualquier pecado con penas manifiestas, se creeíra que no reservaba nada para el último juicio; al contrario, si ahora Dios no castigase manifiestamente algún pecado, se creería que no existe la Providencia divina. De igual suerte acaece en las

730 ALVAREZ DÍEZ, o.c., p.74.
731 BARDY, o.c., p.762, nota complem. 2: *La distribution des biens temporels;* JOLIVET, *Le problème du mal...* p.78.

cosas prósperas. Si Dios no las concediese con mano liberal a alguno de cuantos se las piden, diríamos que no le pertenecían; y, asimismo, si las concediese a cuantos se las piden, pensaríamos que sólo se le debe servir por semejantes premios. Tal servidumbre no nos haría más piadosos, sino más ambiciosos y avaros. Siendo esto así, no porque los buenos y los malos hayan sufrido lo mismo, hemos de negar la distinción entre ellos. Porque bien se compagina la desemejanza de los atribulados con la semejanza de las tribulaciones. Y, aunque estén bajo un mismo tormento, no por eso es lo mismo la virtud y el vicio. Como con un mismo fuego brilla el oro y la paja humea, y bajo un mismo trillo se tritura la paja y se limpia el grano, ni se confunde el alpechín con el aceite por prensarse con el mismo peso, así también una y misma adversidad prueba, purifica y afina a los buenos y reprueba, destruye y deshace a los malos. Así, en un mismo trabajo abominan y blasfeman de Dios los malos, y los buenos le suplican y alaban. He aquí la importancia de la cualidad, no de los tormentos, sino de los atormentados. Agitados con igual movimiento, el cieno despide un olor repelente, y el ungüento, una suave fragancia.

LIBRO V

Capítulo X

Si las voluntades de los hombres están sujetas a alguna necesidad

732 1. Por ende, no debemos temer la necesidad, por temor de la cual se esforzaron los estoicos en distinguir las causas de las cosas en tal forma que unas las sustrajeron a la necesidad y otras las sujetaron a ella. Entre las cosas que no quisieron sujetar a la necesidad colocaron también nuestras voluntades, por temor de que no fuesen libres si las sometían a la misma. Si se entiende por necesidad nuestra lo que no está en nuestra potestad, sino que, aunque no queramos, ejercita su poder, como la necesidad de la muerte, es evidente que nuestras voluntades, con que vivimos bien o mal, no están dominadas por tal necesidad. Porque hacemos muchas cosas que, si no quisiéramos, no las haríamos. A este género

732 Morán, o.c., I p.309 nt.18; L. Teixidor, *La libertad humana en San Agustín:* Est. ecles. 9 (1930) 433-461; Pegueroles, o.c., p.130.

pertenece en primera línea el querer mismo, porque, si queremos, existe, y si no queremos, no existe, ya que no querríamos si no quisiéramos. Y si se define la necesidad con decir que es forzoso que algo sea así o se haga así, no sé por qué tememos que nos quite el albedrío de la voluntad. No ponemos tampoco bajo esta necesidad la vida de Dios y su presciencia si decimos que es necesario que Dios viva siempre y que presepa todas las cosas, de igual modo que no desmedra su poder decir que no puede morir ni engañarse. De tal manera no puede esto que, si lo pudiera, fuera, sin duda, menor su poder. Con razón se dice omnipotente el que no puede morir ni engañarse. Se llama omnipotente porque hace lo que quiere, no porque padece lo que no quiere; si esto le acaeciere, no fuera omnipotente. De donde se sigue que no puede algunas cosas, justamente por ser omnipotente. Así también, cuando decimos: Es necesario que, si queremos, queramos con libre albedrío, decimos indudablemente una verdad, y no sujetamos por eso el libre albedrío a la necesidad, que suprime la libertad. Son, pues, nuestras las voluntades, y ellas mismas hacen cuanto, queriendo, hacemos, lo cual no se hiciera si no quisiéramos. Sin embargo, en lo que cada uno padece por voluntad de otros hombres contra su propio querer, aún influye la voluntad; aunque no sea la voluntad de aquel hombre, sino la potestad de Dios. Porque si existiera la voluntad solamente y no pudiese lo que quiere, quedará impedida por otra voluntad más poderosa. Pero ni aun así fuera la voluntad otra cosa que voluntad, ni fuera de otro sino del que quería, aunque no pudiera realizar su deseo. Por tanto, cuanto padece el hombre al margen de su voluntad, no debe atribuirlo a voluntades humanas, angélicas o de otro espíritu creado, sino a la de Aquel que da poder a los que lo quieren.

733 2. Luego no porque Dios presupo qué había de depender de nuestra voluntad, deja de pender algo de ella, ya que quien presupo eso, presupo algo. Por consiguiente, si Aquel que presupo qué pendería de nuestra voluntad, no presupo ciertamente nada, sino algo, sin duda, aun presciente El, pende algo de nuestra voluntad. De consiguiente, en manera alguna nos vemos constreñidos, o, admitida la presciencia de Dios, a suprimir el albedrío de la voluntad, o, admitido el arbitrio de

733 Morán, o.c., I p.309 nt.19.20; Bardy, o.c., p.827 nota complem. 66: *Liberté et prescience;* Jolivet, *Le problème du mal...* p.49; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano en torno a la existencia de Dios:* Augustinus 5 (1960) 228; Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Bruges-Paris 1951) p.228.

la voluntad, a negar la presciencia de los futuros en Dios. (Lo cual es una impiedad.) Antes abrazamos lo uno y lo otro, lo uno y lo otro fiel y verazmente lo admitimos; aquello, para que nuestra fe sea recta, y esto, para que nuestra vida sea buena. Se vive mal cuando no se cree bien de Dios. Lejos de nosotros el negar la presciencia por querer ser libres, puesto que con su auxilio somos libres o lo seremos. En consecuencia, no en vano están las leyes, las reprensiones, las exhortaciones, las alabanzas y los vituperios, porque también presúpolas futuras e importan mucho, tanto cuanto presupo habían de importar. Y las súplicas convienen para pedir aquello que presupo había de dar a los que suplicaran, y con justicia se asignaron premios para las obras buenas y penas para los pecados. Ni peca el hombre precisamente porque presupo Dios que había de pecar; diría más, no se duda que peca él cuando peca, justamente, porque Aquel cuya presciencia no puede engañarse presupo que ni el hado, ni la fortuna, ni otra cosa había de pecar, sino el mismo hombre, el cual, si no quiere, ciertamente no peca; pero si no quiere pecar, tambén esto El lo presupo.

Capítulo XI

Providencia universal de Dios, cuyas leyes abarcan todas las cosas

734 Por tanto, el Dios sumo y verdadero, con su Verbo y el Espíritu Santo, tres que son uno, Dios uno y omnipotente, Creador y Hacedor de toda alma y de todo cuerpo, por cuya participación son felices cuantos son felices por la verdad, no por la vanidad; que hizo al hombre animal racional de alma y cuerpo; que, en pecando éste, ni permitió que quedara sin castigo, ni le dejó sin misericordia; que dio a los buenos y a los malos ser con las piedras, vida seminal con los árboles, vida sensitiva con los animales y vida intelectual con solos los ángeles; del cual procede todo modo, toda especie y todo orden; del cual promana la medida, el número y el peso; del cual procede cuanto naturalmente es, de cualquier género que sea y cualquiera que sea su valor; del que proceden los gérmenes de las plantas, y las formas de los gérmenes, y los movimientos de los gérmenes y de las formas; que dio también a la carne origen, belleza, complexión, fecundidad de propagación, disposición de miembros, salud y armonía; que dio al alma irracional memoria, sentido y apetito, y a la racional además mente, inteligencia y voluntad; que no dejó sin conveniencia de parte y sin una especie de paz no sólo al cielo y a la tierra, ni a sólo el ángel y al hombre, sino ni a los entresijos del más vil animalito, ni la alita del ave, ni la florecilla de la hierba, ni una hoja de árbol, en modo alguno es creíble que quisiera fueran ajenos a las leyes de su providencia los reinos de los hombres, sus señoríos y servidumbres.

734 Morán, o.c., I p.309 nt.21; p.310 nt.22-26; Bardy, o.c., p.689 nt.3.

LIBRO X

Capítulo III

El culto verdadero de Dios. Los platónicos, aunque entendieron al Creador del universo, se desviaron de ese culto, rindiéndolo con honor divino a los ángeles buenos y a los malos

735 1. Siendo ello así, si los platónicos, y cualesquiera otros que sintieron esto, conociendo a Dios, le glorificaran como a Dios y le dieran gracias y no se desvanecieran en sus pensamientos, ni se hicieran en parte autores de los errores de los pueblos y en parte se atrevieran a oponerse a ellos, sin duda confesaran que debían rendir culto al único Dios de los dioses, que es también nuestro y de ellos, tanto los espíritus inmortales y bienaventurados como nosotros los mortales y miserables, para poder ser inmortales y bienaventurados.

736 2. A éste debemos nosotros la servidumbre llamada en griego λατρείαν, ora en actos exteriores, ora en nosotros mismos. Todos conjuntamente somos su templo, y cada uno en particular somos templos suyos. El se digna habitar en la concordia de todos y en cada uno. Y no es mayor en todos que en cada uno, porque ni se distiende en su grandeza ni se disminuye por división. Cuando nuestro corazón está en alto, entonces es su altar. Le aplacamos por medio del sacerdote, su Unigénito. Le sacrificamos víctimas cruentas cuando peleamos hasta el derramamiento de sangre por su verdad. Le quemamos suavísimo incienso cuando en su presencia ardemos en su piadoso y santo amor. Ofrecémosle los dones que nos ha he-

735-737 Cayré, *Initiation...* p.142; Id., *Contemplation et Raison d'après Saint Augustin:* Mélang. august., p.43.
736 Morán, o.c., p.582 nt.10.12; Gilson, o.c., p.140; Jolivet, *Le problème du mal...* p.71.

cho y nos ofrecemos a nosotros mismos y nos volvemos a El. Dedicamos y consagramos la memoria de sus beneficios con solemnidades festivas y en días establecidos, para que en el correr de los tiempos no se insinúe el ingrato olvido. Le inmolamos la hostia de la humildad y de la alabanza en el ara del corazón con el fuego de una caridad ferviente. Para verle, como puede ser visto, y para adherirnos a El, nos purificamos de toda mancha de pecados y de impiedades y nos consagramos en su nombre. El es la fuente de nuestra felicidad. El el fin de nuestros deseos. Eligiéndole, o mejor, reeligiéndole, pues le habíamos perdido por nuestra negligencia; reeligiéndole, de aquí tomó su nombre la religión, tendemos a El por el amor para, en llegando, descansar. Seremos felices precisamente por ser perfectos con el fin. Nuestro bien, sobre el fin del cual los filósofos levantan gran polvareda, no es otro que unirnos a El. El alma intelectual, en un abrazo incorpóreo, si cabe hablar así, a El, se llena y se fecunda de virtudes verdaderas. Amar este bien con todo el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza, es para nosotros un precepto. A este bien debemos ser conducidos por los que somos amados y conducir a quienes amamos. Así se completan aquellos dos preceptos de los que pende la Ley toda y los Profetas: *Amarás al Señor Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente;* y *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mt 22,37-40).

737 Para que el hombre aprendiera a amarse, se le fijó un fin al que refiriera todo lo que hace para ser feliz. El que se ama a sí mismo, no quiere otra cosa que ser feliz. Este fin es adherirse a Dios. Al que sabe amarse ya a sí mismo, cuando se le manda amar al prójimo como a sí mismo, ¿qué otra cosa se le manda sino encarecer al otro, en cuanto esté de su parte, el amor a Dios? Este es el culto de Dios, ésta la verdadera religión, ésta la recta piedad, ésta la servidumbre debida a sólo Dios. Cualquiera que sea la excelencia y la virtud de la potestad inmortal, si nos ama como a sí misma, quiere que estemos sometidos, para ser felices, a Aquel por someterse al cual es ella feliz. Si no rinde culto a Dios, es miserable, porque se priva de Dios. Y si rinde culto a Dios, no quiere que se lo rindan a ella en lugar de a Dios. Antes aprueba y con la potencia de su amor favorece aquella divina sentencia que suena: *El que sacrifica a dioses y no al solo Señor, será destruido* (Ex 22,20).

737 Morán, o.c., I p.583 nt.13.15.

LIBRO XI

Capítulo I

Aclaración sobre la segunda parte de la obra

738 Damos el nombre de Ciudad de Dios, testigo es de ello la Escritura, a aquella que rindió a su obediencia, no por movimiento anímico fortuito, sino por disposición de la Providencia soberana, todos los ingenios humanos con la garantía de una autoridad divina superior a los espíritus de las naciones todas. En la Escritura se dice: *Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios* (Sal 86,3). Y en otro salmo se lee: *Grande es el Señor y loable en demasía en la Ciudad de nuestro Dios, en su santo monte, que ensancha los contentos y alegrías de toda la tierra.* Y poco después: *Tal como lo vimos, así lo hemos visto en la Ciudad del Señor de las virtudes, en la Ciudad de nuestro Dios. Dios la fundó para siempre* (Sal 47, 2.3.9). A su vez, otro salmo canta: *La impetuosidad del río alegra la Ciudad de Dios. El Altísimo santificó su tabernáculo; estando Dios en medio de ellos, no sufrirá quebranto* (Sal 45,5.6). Por estos y otros testimonios que sería prolijo enumerar, caemos en la cuenta de que existe una Ciudad de Dios, cuyos ciudadanos anhelamos ser por el amor que nos inspiró su Fundador. Los ciudadanos de la ciudad terrena dieron la primacía a sus dioses sobre el Fundador de la Ciudad santa, sin advertir que El es el Dios de los dioses, y no de los dioses falsos, o sea, de los impíos y soberbios. Estos, privados de la luz inmutable y común a todos, y reducidos por eso a un poder miserable, pretenden señoríos en cierto modo privados y buscan honores divinos de sus engañados súbditos. El es el Dios de los dioses piadosos y santos, que se huelgan más en someterse ellos a uno solo que en someter muchos a sí mismos, y más en dar culto a Dios que en que se les rinda a ellos como a Dios. Mas a los enemigos de esta Ciudad santa, ya he contestado, con la ayuda de nuestro Rey y Señor y según nuestras posibilidades, en los diez libros precedentes. Ahora, consciente

738-762 Bardy, o.c., vol.35 p.9-25, Introduction aux livres XI-XIV (Bibliogr. p.22-25); C. Tejerina, *Creación y caída en los libros XI-XIV de la «Ciudad de Dios»:* Est. agust. (1970) p.239-296.
738-750 Cayré, *Initiation...* p.142.
738 Morán, o.c., I p.647 nt.2.5; Alvarez Díez, o.c., p.72-73; Gilson, o.c., p.241; Redano, *El problema de la libertad: de San Agustín a Heidegger:* Augustinus 5 (1960) 178.

de lo que de mí se espera y acordándome de mi deuda, ensayaré, confiado en el favor del mismo Rey y Señor nuestro y en mi escaso valer, el discurso sobre el origen, desarrollo y fines debidos de las dos ciudades. Como hemos dicho ya, en este mundo andan en mezcolanza y confusión la una con la otra. Primeramente diré cómo el origen de las dos ciudades se remonta a la distinción hecha entre los ángeles.

Capítulo X

La Trinidad, simple e inmutable, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es un solo Dios. En ella no hay distinción entre la cualidad y la sustancia

739 2. Esta es la razón de que una naturaleza se diga simple, que para ella no existe el tener algo amisible, o sea, el ser una cosa el continente y otra el contenido, como el vaso el licor, o el cuerpo el color, o el aire la luz o el calor, o el alma la sabiduría. Ningún ser de éstos es lo que tiene, porque ni el vaso es licor, ni el cuerpo color, ni el aire luz o calor, ni el alma sabiduría. De aquí que puedan también ser privados de las cosas que tienen y puedan trocarse o mudarse en otros hábitos o cualidades, de forma que el vaso se vacíe del líquido que lo llenaba, y el hombre pierda el color, y el aire se entenebrezca y se enfríe, y el alma entontezca. Mas, aunque el cuerpo sea incorruptible, cual se promete a los santos en la resurrección, tiene ciertamente la cualidad inamisible de su incorrupción; pero, permaneciendo la sustancia corporal, no es lo que la misma incorrupción. Ella está toda en cada una de las partes del cuerpo, ni es en una mayor y en otra menor, ni una parte es más incorrupta que otra. En cambio, el cuerpo es mayor en el todo que en la parte, y, siendo una parte en él más extensa y otra menos, la más extensa no es por eso más incorrupta que la menos. Así, pues, una cosa es el cuerpo que no está todo en todas sus partes y otra la incorrupción que está toda en todas las partes del cuerpo, porque toda parte del cuerpo incorruptible, aun la desigual, es igualmente incorrupta. Porque el dedo, por ejemplo, sea menor que toda la mano, no es por eso más incorruptible la mano que el dedo. Así, aunque son desiguales la mano y el dedo, con todo, es igual la

739 Morán, o.c., I p.651 nt.34-36; Boyer, *L'idée de vérité...* p.97 nt.1; Jolivet, *La doctrine augustin. de l'illumin.* p.97; Vericat Núñez, *La idea de creación según San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 27.

incorruptibilidad del dedo y la de la mano. Y por eso, aunque la incorruptibilidad sea inseparable del cuerpo incorruptible, una cosa es la sustancia por la que se llama cuerpo y otra la cualidad por la que se llama incorruptible. De este modo no es lo que tiene. El alma a su vez, aunque siempre sea sabia, como lo será cuando sea eternamente liberada, será, con todo, sabia por la participación de la sabiduría inconmutable, que no es lo que ella. Y si el aire no se despoja nunca de la luz que le baña, no por eso no es él una cosa y otra la luz que le ilumina. No he dicho esto como si opinara que el alma es aire, como juzgaron algunos, incapaces de imaginarse una naturaleza incorpórea. Pero esto tiene cierta semejanza con aquello, aunque sea dispar, de suerte que no es incongruente decir que el alma incorpórea es iluminada por la luz incorpórea de la sabiduría simple de Dios, como es iluminado el cuerpo del aire por la luz corporal. Y así como el aire se entenebrece despojado de esta luz (porque lo que se llama tinieblas en los lugares corporales no es más que el aire carente de luz), así el alma se oscurece privada de la luz de la sabiduría.

740 3. Según esto, son llamadas simples las cosas que verdadera y principalmente son divinas, porque en ellas no es una cosa la cualidad y otra la sustancia, ni son divinas, o sabias, o bienaventuradas por participación de otras. Por lo demás, en las santas Escrituras se denomina múltiple el Espíritu de la Sabiduría, porque tiene en sí muchas cosas; pero lo que tiene, eso es, y todo en él es uno. No son muchas, sino una la sabiduría, en que son inmensos e infinitos los tesoros de las cosas inteligibles, en las cuales se hallan todas las razones invisibles e inmutables de los seres, aun de los visibles y mudables hechos por ella. Dios no hizo nada sin conocimiento. Y esto no puede decirse con rectitud de cualquier artífice humano. Por tanto, si todo lo hizo sabiendo, hizo las cosas que había conocido. De aquí aflora a nuestra mente algo admirable, pero verdadero: que este mundo no podría ser conocido por nosotros si no existiera; mas, si no hubiese sido conocido por Dios, no podría existir.

740 Morán, o.c., I p.651 nt.37; Boyer, *L'idée de vérité...* p.78.80; Jolivet, *La doctrine august. de l'illumin.* p.97; Kowalczyk, *Dieu en tant que bien suprême, selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agus. 6 (1971) 208.

Capítulo XXV

División de la filosofía

741 Tan es así, que, según mi humilde entender, los filósofos quisieron por eso que la disciplina de la sabiduría fuera tripartita, mejor diría, cayeron en la cuenta de que era tripartita (porque no establecieron ellos que fuera así, sino más bien hallaron que así era). Una parte la llaman física; otra, lógica, y la tercera, ética. Sus nombres latinos son ya frecuentes en los escritos de muchos autores, que las llaman natural, racional y moral. De ellas hicimos ya una breve síntesis en el libro VIII. Esto no quiere decir que ellos, al hacer esta división, pensaran en la Trinidad divina. Y esto a pesar de que se diga que Platón fue el primer descubridor y panegirista de esta división, quien, al parecer, consideró que es Dios el Autor de todas las naturalezas, y el Dador de la inteligencia, y el Inspirador del amor, y que lleva a una vida feliz y buena.

Mas es cierto que, aun cuando sobre la naturaleza de los seres, y sobre el indagar la verdad, y sobre el fin del bien al que debemos referir todas nuestras acciones, sientan de diversa manera, con todo, la atención de todos los filósofos se centra en estos tres problemas generales y trascendentales. Asimismo, aunque haya en cada uno de esos puntos muchísima variedad de opiniones, nadie duda que existe una causa de la naturaleza, una forma de ciencia y un código de vida.

742 En todo artífice humano, cuando pone manos a una obra, deben tenerse en cuenta tres cosas: la naturaleza, la doctrina y el uso. La naturaleza debe pesarse por el ingenio; la doctrina, por la ciencia, y el uso, por el fruto. No ignoro que, propiamente hablando, el fruto es privativo del que goza, y el uso, del que usa, y que, al parecer, existe esta diferencia entre ambos: que decimos gozar cuando el objeto nos deleita por sí mismo sin necesidad de referirlo a otra cosa, y usar, cuando buscamos un objeto por otro. De donde se sigue que de las cosas temporales debemos usar, no gozar, para merecer gozar

741-750 P. Monnot, *Essai de synthèse philosophique d'après le XI livre de la «Cité de Dieu»:* Arch. Phil. 7 (1930) cah.2 p.142-185; Boyer, *La «Cité de Dieu», sources de la philosophie augustinienne:* La Ciudad de Dios, n. extr. 167 (1954) II p.53-66.

741 Morán, o.c., I p.655 nt.81-83; Monnot, o.c., p.152; Gilson, o.c., p.104.282 nt.2; Pegueroles, o.c., p.95; Jolivet, *La doctrine augustin.* p.86.

742 Morán, o.c., I p.655 nt.84.85; Boyer, *L'idée de vérité...* p.185.186.234; Gilson, o.c., p.282 nt.2.

de las eternas. No como los perversos, que quieren gozar del dinero y usar de Dios, porque no gastan el dinero por amor de Dios, sino que dan culto a Dios por causa del dinero. Según el modo corriente de hablar, usamos de los frutos y gozamos de los usos. Ya está admitida también la costumbre de llamar frutos a los del campo, de los cuales todos usamos temporalmente. Según esta acepción empleé la palabra *uso* en estas tres cosas que advertí deben tenerse en cuenta en el hombre, a saber, la naturaleza, la doctrina y el uso. Los filósofos con estos tres elementos, para lograr la vida feliz, inventaron una disciplina tripartita: la natural, para la naturaleza; la racional, para la doctrina, y la moral, para el uso. Luego, si nuestra naturaleza procediera de nosotros, es indudable que hubiéramos sido también nosotros el origen de nuestra sabiduría, y no procuraríamos percibirla por la doctrina, es decir, aprendiendo de un maestro. Y nuestro amor, originado de nosotros y por nosotros y referido a nosotros, bastaría para vivir felizmente, y no necesitaríamos de otro bien del que gozáramos. Sin embargo, como nuestra naturaleza para existir tiene a Dios por Autor, para sentir lo verdadero debemos tenerle a El por Doctor, y a El mismo, para ser felices, por Dador de la suavidad íntima.

Capítulo XXVI

Imagen de la Trinidad en la naturaleza humana

743 Indudablemente en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad, que, aunque no es igual, sino muy distante de ella, y no coeterna a ella, y, para decirlo en pocas palabras, no de la misma sustancia que El es, con todo, es la más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas. Es además perfeccionable por reformación para ser próxima también por semejanza. Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los

743 Morán, o.c., I p.655 nt.86-89; Jolivet, *Saint Augustin...* p.166; Id., *La doctrine august. de l'illumin.* p.67; Boyer, *L'idée de vérité...* p.1; Cayré, *Initiation...* p.187; Gilson, o.c., p.55; Monnot, o.c., p.152; Lope Cilleruelo, *¿Quién es Dios?:* Est. agust. 8 (1973) 414; Brasa Díez, *El contenido del «cogito» agustiniano:* Augustinus 21 (1976) 277; Bardy, o.c., vol.35 p.112 nt.2; W. van Jess, *La razón como preludio para la fe en San Agustín:* Augustinus 21 (1976) 387; Bardy, o.c., p.486, Nota complem. 11: *Saint Augustin et Descartes.*

sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellos, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ellas nacen en nosotros los deseos, sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas. ¿Qué razón habría para reprender y prohibirme amar como falsas, si fuera falso que amo tales cosas? Siendo esas cosas ciertas y verdaderas, ¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero? Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como que no hay nadie que no quiera ser feliz. Y ¿cómo puede ser feliz, si no existe?

Capítulo XXVII

Esencia, ciencia y amor

744 1. El ser por naturaleza es tan atractivo, que no es otra la causa de que no quieran morir aun los miserables, que, sintiéndose tales, ansían que sea arrancada de entre las cosas, no ellos, sino su miseria. Si a los que aparecen ante sí mismos como miserables, y en realidad lo son, y son tenidos por tales no sólo por los sabios, ya que ellos son necios, sino también por los que se creen felices, por ser pobres y mendigos, les brindara alguien una inmortalidad en la que no muriese ni la miseria, haciéndoles esta propuesta: Que, si no quisieran vivir siempre en aquella miseria, no existirían más en adelante, sino

744 Morán, o.c., I p.655 nt.90; Monnot, o.c., p.152; Bardy, o.c., vol.35 p.116 nt.1; Redano, *El problema de la libertad: de San Agustín a Heidegger:* Augustinus 5 (1960) 178.

que habían de desaparecer, saltarían de gozo y eligirían existir siempre así antes que no ser en absoluto. Testigo de esta verdad es el sentir común. Y ¿por qué temen morir y prefieren vivir en aquella miseria a terminarla con la muerte sino porque es claro que la naturaleza rehúye con gran fuerza el no ser? Por eso, al conocer que han de morir, consideran como gran beneficio el que se derroche con ellos esta misericordia, para vivir más largamente en la miseria y morir más tarde. Con ello están indicando a todas luces el agrado con que toman una inmortalidad en la que no tenga fin la mendicidad.

745 Y ¿qué decir de los animales todos, aun los irracionales, que carecen de este modo de pensar, desde los dragones gigantescos hasta los diminutos gusanillos? ¿No apetecen ser y aprueban con todos los movimientos posibles que huyen y rehúyen la muerte? ¿Qué decir también de los arbustos y arbolitos, que carecen de sentido? ¿No afincan con movimientos visibles, para evitar la destrucción, sus raíces más profundamente a la tierra, por donde recogen su alimento para lanzar luego al aire su copa y sus renuevos, y conservar así su propio ser? En fin, los cuerpos todos carentes no sólo de sentido, sino también de vida vegetal, de tal forma se encumbran, o se allanan, o se nivelan, que custodian con eso su ser, asentándose donde pueden existir según su naturaleza peculiar.

746 2. Cuánto ama la naturaleza humana el conocimiento y cuánto rehúsa ser engañada, puede colegirse al menos de que cualquiera prefiere lamentarse con mente sana a alegrarse en la locura. Esta virtualidad tan maravillosa sólo la posee el hombre y ningún otro animal mortal, aunque algunos tengan el sentido de la vista mucho más agudo que nosotros para mirar la luz visible. Pero son incapaces de contemplar la luz incorpórea que de algún modo ilumina nuestra mente para poder juzgar con rectitud de todo esto. Y en tanto podemos en cuanto la recibimos. Sin embargo, los sentidos de los animales irracionales, aunque, absolutamente hablando, carecen de ciencia, es cierto que dan cierta semejanza de ciencia. Las demás cosas se llaman sensibles, no porque sienten, sino porque son senti-

745 Morán, o.c., I p.656 nt.91; Kowalczyk, *La métaphysique du bien selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agust. 8 (1973) 44; Bardy, o.c., vol.35 p.116 nt.2; p.118 nt.1; p.487, nota complem. 12: *Amor meus, pondus meum.*

746 Morán, o.c., I p.656 nt.92-95; Boyer, *Lidée de vérité...* p.179; Cayré, *Initiation...* p.193.233; Gilson, o.c., p.124; Hieron. a Parisiis, *De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini:* Acta hebdom. august.-thom., p.296; Vericat Núñez, *La idea de creación en San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 301-380.

das. En ellas, por ejemplo, en los árboles, existe algo semejante a los sentidos, el alimentarse y engendrar. Estas y todas las cosas corporales tienen sus causas latentes en la naturaleza, pero brindan a los sentidos sus formas, que hermosean la textura de este mundo visible. Parece como que intentaran compensarse dándose a conocer, por no poder ellas conocer. Es cierto que las conocemos por los sentidos del cuerpo, pero no juzgamos de ellas por los sentidos corporales. El hombre tiene otro sentido interior, muy superior a éste. Por él sentimos lo justo y lo injusto; lo justo, por su especie inteligible, y lo injusto, por la privación de la misma. La finalidad de este sentido no la cubren ni la agudeza visual, ni los órganos auditivos, ni las fosas nasales, ni el gusto, ni tacto alguno corpóreo. Por él y en él estoy cierto de que existo y de que conozco esto y de que amo eso, y estoy igualmente cierto de que amo.

Capítulo XXVIII

Cómo acercarnos más a una imagen de la Trinidad divina

747 Sobre la cuantía del amor con que son amados en nosotros la esencia y el conocimiento, del cual hallamos una semejanza, aunque distante, en las cosas inferiores, ya hemos hablado bastante, según parecía exigir el plan de la presente obra. Sin embargo, sobre el amor con que son amadas y sobre si el amor es también amado, no hemos dicho aún nada. Respondemos que también el amor es amado. Y lo probamos, porque en los hombres que se aman con más rectitud es más amado el amor. En realidad no se llama, con razón, «hombre bueno» al que sabe lo que es bueno, sino al que ama lo bueno. Y ¿por qué en nosotros no sentimos que amamos el amor, por el que amamos cuanto amamos de bueno?

748 Existe un amor con el que se ama lo que no debe amarse, y este amor lo odia en sí mismo el que ama aquel con que se ama lo que debe amarse. Los dos pueden coexistir en un mismo sujeto. Y el bien del hombre radicará en esto: en que, medrando aquel por el que vivimos bien, desmedre este por el que vivimos mal, hasta que logremos una salud perfecta y se trueque en bien toda nuestra vida. Si fuésemos bestias,

747-750 Monnot, o.c., p.152.
747 Bardy, o.c., p.121 nt.2.
748 Morán, o.c., I p.656 nt.96-97; Bardy, o.c., p.487, Nota complem. 12: *Amor meus, pondus meum.*

amaríamos la vida carnal y lo conforme al sentido. Este sería un bien suficiente para nuestros deseos, y, yéndonos bien en él, no buscaríamos más. Asimismo, si fuéramos árboles, no podríamos amar cosa alguna con conocimiento sensitivo, pero apeteceríamos todo aquello que nos tornara más feraz y fértilmente fructuosos. Y, si fuéramos piedras, agua, viento, fuego o algo por el estilo, sin sentido y sin vida, no nos faltaría una especie de tendencia a nuestros propios lugares y órdenes. Las tendencias de los pesos son como los amores de los cuerpos, bien busquen con su pesantez lo bajo, bien con su levedad lo alto, pues como el ánimo es llevado por el amor doquiera vaya, así el cuerpo lo es por su peso.

749 Siendo como somos hombres, creados a imagen de nuestro Creador, cuya es la eternidad verdadera, y la verdad eterna, y la verdadera y eterna caridad, y que es la Trinidad eterna, verdadera y amada, sin confusión ni división, discurriendo con estabilidad por sus obras, descubrimos en los seres inferiores a nosotros, impresos en unos más y en otros menos, ciertos vestigios de su belleza. Estos seres no serían ni estarían revestidos de belleza ni apetecerían y conservarían su orden de no haber sido hechos por el que es en sumo grado y es sumamente sabio y sumamente bueno. Y, viendo en nosotros mismos su imagen, como el hijo menor del Evangelio, tornados a nuestro interior, levantémonos para volver a Aquel de quien nos habíamos alejado pecando. En El nuestro ser no tendrá muerte, en El nuestro conocer no verá error, en El nuestro amor no tendrá ofensa.

750 Al presente, aunque tenemos estas tres cosas por ciertas y no necesitamos sobre ellas testigo alguno, sino que sentimos su presencia en nosotros mismos y las vemos con la veracísima mirada interior, sin embargo, porque somos incapaces de conocer su duración o su posible defección y su término tanto si se portan bien como si se portan mal, por eso buscamos otros testigos o los tenemos ya. Por qué no debemos dudar en darles fe, no es este lugar propio para tratarlo. Lo haremos después y con mayor diligencia.

Entre la ciudad de Dios, que no peregrina en esta mortalidad, sino que es eternamente inmortal, es decir, entre los santos ángeles, que están unidos a Dios, que no fueron desertores

749 Morán, o.c., I p.656 nt.98-99; Bardy, o.c., p.488, Nota complem. 13: *La philosophie augustinienne.*
750 Morán, o.c., I p.656 nt.100.

ni lo serán, y los que, al abandonar la luz eterna, se tornaron tinieblas, dividió en el principio Dios, como hemos dicho ya. En este libro, por tanto, nos toca exponer, con la ayuda de Dios y según nuestras fuerzas, lo que habíamos comenzado a decir.

LIBRO XII

CAPÍTULO I

Naturaleza de los ángeles buenos y de los malos

751 3. Decimos que sólo existe un bien inmutable, Dios, uno, verdadero y feliz. Y añadimos que las cosas creadas son bienes porque proceden de El; pero bienes mudables, porque fueron hechas, no de El, sino de la nada. Aunque no sean sumos esos bienes que pueden unirse al bien inmutable—el bien mayor que ellos es Dios—, sin embargo, son grandes. Hasta tal punto es Dios su bien, que sin El necesariamente son miserables. Ni los demás seres en este universo creatural son mejores que ellos, porque no pueden ser miserables, pues que no es justo decir que los demás miembros de nuestro cuerpo son mejores que los ojos justamente porque no pueden estar ciegos. Como la naturaleza senciente, aun con dolores, es superior a la piedra, que es incapaz en absoluto de dolor, así la naturaleza racional, aun siendo miserable, es superior a la que carece de razón o de sentido, motivo por el cual en ésta no se da la miseria. Siendo ello así, para esta naturaleza, creada con una superioridad tan clara que, aun siendo mudable, con unirse al bien inconmutable, al Dios sumo, logra la felicidad, y que no da al traste con su indigencia si no es feliz, y para serlo no le basta sino Dios, es vicio no adherirse a Dios. Todo vicio perjudica a la naturaleza y por eso es contrario a la misma. La viciada difiere de la que se adhiere a Dios, no por naturaleza, sino por vicio. Aun con el vicio, la naturaleza da pruebas de su grandeza y dignidad. Al censurar, con razón, en uno el vicio, se alaba a la vez su naturaleza, porque la censura del vicio toma su rectitud de que con él deshonra la naturaleza loable. Así como, al decir que la ceguera es vicio de los ojos, se atestigua que la visión pertenece a su naturaleza, y, al decir que la sordera es vicio de los oídos, se afirma que la audición les es natural, así,

751 MORÁN, o.c., I p.710 nt.3.5; GILSON, o.c., p.151 nt.2; ALVAREZ DÍEZ, o.c., p.77; BARDY, o.c., p.151 nt.1.

al decir que el no adherirse a Dios es el vicio de la criatura angélica, se declara con ello de modo evidente que el adherirse a Dios conviene a su naturaleza. ¿Quién podrá pensar o expresar dignamente en palabras la grandeza y la gloria del estar unido a Dios de tal suerte que se viva de El, se tenga la sabiduría de El, de El se goce y se disfrute de tamaño bien sin muerte, sin error y sin molestia? De donde se concluye que, pues todo vicio es nocivo a la naturaleza, el vicio de los ángeles malos, que les tiene separados de Dios, es testimonio elocuente de la bondad de su naturaleza, creada por Dios, a la que daña no estar con El.

CAPÍTULO II

No hay esencia alguna contraria a Dios, porque al ser sólo se opone el no ser

752 El fin de todo lo dicho es que nadie piense, cuando hablemos de los ángeles apóstatas, que pudieron tener otra naturaleza, procedente de otro principio, y que, por tanto, Dios no es el autor de su naturaleza. Cada cual se verá tanto más expedita y fácilmente libre de la impiedad de este error cuanto pueda entender con visión más clara lo que dijo Dios por un ángel al enviar a Moisés a los hijos de Israel: *Yo soy el que soy* (Ex 3,14). Siendo, pues, Dios esencia suma, esto es, siendo en grado sumo, y, por tanto, inmutable, pudo dar a las cosas que creó de la nada el ser; pero no el ser en grado sumo, como es El. A unas dio un ser superior, y a otras, uno inferior, ordenando así gradualmente las naturalezas de las esencias. Del mismo modo que de *sapere* (saber) se formó *sapientia* (sabiduría), de ese mismo modo, de *esse* (ser) se formó *essentia* (esencia). Cierto que es una palabra nueva no usada por los autores clásicos de la lengua latina, pero sí corriente ya en nuestros días, para que no faltara en nuestro idioma lo que los griego llaman οὐσία. Esta palabra, traducida a la letra, suena *esencia*. Por consiguiente, a la naturaleza que es en grado sumo, por la que es cuanto tiene ser, sólo se opone la naturaleza que no es, porque

752 MORÁN, o.c., I p.710 nt.7-10; BOYER, *L'idée de vérité...* p.96.120; GILSON, o.c., p.28.151 nt.2; BARDY, o.c., I p.494, Nota complem. 17: *Pour l'histoire du mot «essentia»*; KOWALCZYK, *Dieu en tant que bien suprème, selon l'acception de Saint Augustin:* Est. august. (1971) p.206-209; JOLIVET, *Le problème du mal...* p.39; BLÁZQUEZ, *El concepto de sustancia según San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 63.70.

sólo el no ser se opone al ser. Por eso no existe esencia alguna contraria a Dios, o sea, a la esencia suma, autora de todas y de cualesquiera esencias.

Capítulo IV

Las naturalezas privadas de razón y de vida, consideradas en su género y orden, no desdicen de la belleza del universo

753 Por lo demás, es ridículo pensar que los defectos de las bestias, de los árboles y de otros seres mudables y mortales privados de entendimiento, de sentido o de vida, que hacen que su naturaleza disoluble esté sujeta a corrupción, son condenables. Y es ridículo, porque estas criaturas han recibido su modo de la voluntad del Creador, enderezado únicamente a obrar, por sus vicisitudes y sucesión, la belleza ínfima de los tiempos, que armoniza en su género con las demás partes de este universo. No era justo que los seres terrenos se equipararan a los celestiales, ni la superioridad de éstos era razón suficiente para que faltaran aquéllos en el mundo. Cuando, pereciendo unos seres, nacen otros para ocupar los lugares que les correspondían a aquéllos, y los inferiores sucumben ante los superiores, y los vencidos se tornan en cualidades de los vencedores, entonces se da el orden de los seres transitorios. La hermosura de este orden no nos deleita precisamente porque, enmarcados por nuestra condición mortal en una zona de él, no podemos sentir el universo entero, al que se acoplan con conveniencia y armonía sumas las partecitas que nos ofenden. De aquí que cuanto menos idóneos somos para contemplarla, más se nos impone la obligación de creer en la providencia del Creador, a fin de que no osemos, con la temeraria vanidad humana, poner reparos a obra de tan grande Artífice.

754 Esto amén de que, si consideramos con cordura los vicios, no voluntarios ni penales, de los seres terrenos, nos encarecen grandemente sus naturalezas, de las cuales no hay ni una sola cuyo autor y creador no sea Dios. Y es que nos desagrada que el vicio prive a la naturaleza de lo que nos agrada en ella. Mas con frecuencia desagradan también a los hombres las naturalezas cuando se les tornan nocivas, porque no las

753 Morán, o.c., I p.711 nt.16.17; Jolivet, *Le problème du mal...* p.39; Bardy, o.c., p.496, Nota complem. 18: *L'ordre universel* p.160 nt.3.
754 Morán, o.c., I p.711 nt.18-19; Bardy, o.c., p.496, Nota complem. 18: *L'ordre universel* p.160 nt.3.

consideran en sí, sino que consideran su utilidad, como aquellos animales cuya abundancia allanó la soberbia de los egipcios. Según esto, podrían censurar también al sol, porque algunos malhechores o quienes no pagaban sus deudas eran condenados por los jueces a ser puestos al sol. Por tanto, la naturaleza, en sí considerada, no en relación con nuestra comodidad o incomodidad, da gloria a su Artífice. Así, la naturaleza del fuego es ciertamente loable, aunque deba servir de suplicio a los impíos condenados. En efecto, ¿qué hay más hermoso que un fuego en llamas vivo y resplandeciente? ¿Qué más útil que él cuando calienta, cura y cuece? Y, sin embargo, nada hay más molesto que él cuando quema. Uno mismo es, pues, el fuego que, aplicado mal, resulta ser nocivo, y, aplicado convenientemente, es muy útil. Pues ¿quién hallará palabras suficientes para explicar las utilidades que reporta en todo el mundo? No deben, por consiguiente, prestarse oídos a quienes alaban en el fuego la luz y vituperan el ardor, porque consideran no su naturaleza, sino su propia comodidad o incomodidad. Estos tales quieren ver y no quieren quemarse. Pero no reparan en que esa misma luz que les agrada a ellos, daña por inconveniencias a los ojos débiles, y que aquel ardor que les desplace, da vida y salud a algunos animales por conveniencia.

Capítulo VII

No debe buscarse la causa eficiente de la mala voluntad

755 Nadie busque, pues, la causa eficiente de la mala voluntad. Tal causa no es eficiente, sino deficiente, porque la mala voluntad no es afección, sino defección. Declinar de lo que es en sumo grado a lo que es menos, es comenzar a tener mala voluntad. Empeñarse, por tanto, en buscar las causas de estos defectos, no siendo eficientes, sino, como he dicho, deficientes, es igual que pretender ver las tinieblas u oír el silencio. Y, sin embargo, estas dos cosas nos son conocidas, una, por los ojos, y otra, por los oídos, pero no en su especie, sino en la privación de la misma. En consecuencia, que nadie se prometa aprender de mí lo que sé que no lo sé, sino que espere aprender a no saber lo que debe saberse que es imposible saberlo. En efecto, las cosas que se conocen no en su especie, sino en la

755 Morán, o.c., I p.712 nt.26-29; Gilson, o.c., p.191; O. García de la Fuente, *Interpretación exegética del Génesis en la «Ciudad de Dios»:* La Ciudad de Dios 167 (1954) p.356s; Bardy, o.c., p.172 nt.2.

privación de la misma, si se puede hablar así, se conocen, en cierto modo, no conociéndolas, y no se conocen conociéndolas. Cuando la penetración del ojo corporal se proyecta sobre las especies corporales, sólo ve las tinieblas cuando comienza a no ver. Igualmente, el sentir el silencio pertenece a los oídos y no a otro sentido, y solamente se siente no oyendo. Así, nuestra mente contempla con el entendimiento las especies inteligibles; pero, cuando faltan, las coaprehende no conociéndolas, porque *¿quién conoce los delitos?* (Sal 18,13).

Capítulo VIII

El amor perverso doblega la voluntad del bien inmutable al bien mutable

756 Lo que sí sé es que la naturaleza de Dios nunca jamás puede desfallecer, y que sí pueden los seres hechos de la nada. Estos seres, cuanto más ser tienen y más bien hacen (entonces hacen algo positivo), tienen causas eficientes; empero, en cuanto desfallecen, y, en consecuencia, obran mal (¿qué otra cosa hacen entonces que vanidades?), tienen causas deficientes. Sé también que la mala voluntad radica en hacer aquello que sin su querer no se haría, y que, por eso, la pena justa sigue no a los defectos necesarios, sino a los voluntarios. Este desfallecer se encamina no a cosas malas, sino mal, o sea, no a naturalezas malas, sino desordenadamente, porque se hace contra el orden de la naturaleza, de lo que es en sumo grado a lo que es menos. Así, la avaricia no es vicio del oro, sino del hombre, que ama el oro desordenadamente, abandonando por él la justicia, que debe ser infinitamente preferida a ese metal. Y la lujuria no es vicio de la belleza y suavidad de los cuerpos, sino del alma, que ama perversamente los placeres corporales, dando de mano a la templanza, que nos coapta a cosas espiritualmente más bellas e incorruptiblemente más suaves. Y la jactancia no es vicio de la alabanza humana, sino del alma que ama desordenadamente ser alabada por los hombres, desdeñando el testimonio de la propia conciencia. Y la soberbia no es vicio del que da el poder, o del poder mismo, sino del alma, que ama desordenadamente su poder, despreciando el poder más

756 Morán, o.c., I p.712 nt.30-32; Gilson, o.c., p.176.191; Kowalczyk, *Dieu en tant que bien suprème...* p.208; Id., *La métaphysique du bien selon l'acception de Saint Augustin:* Est. agust. 8 (1973) 37; A. Vergez, *San Agustín y la filosofía cristiana:* Augustinus 19 (1974) 101.

justo y poderoso. Por eso, quien ama desordenadamente el bien de cualquier naturaleza que sea, aun consiguiéndolo, se torna malo y miserable en el bien al privarse del mejor.

LIBRO XIII

Capítulo X

A la vida de los mortales le cuadra mejor el nombre de muerte que el de vida

757 Desde el instante en que comenzamos a existir en este cuerpo mortal, nunca dejamos de tender hacia la muerte. Esta es la obra de la mutabilidad durante todo el tiempo de la vida (si es que vida debe llamarse): el tender hacia la muerte. No existe nadie que no esté más cercano a la muerte después de un año que antes de él, y mañana más que hoy, y hoy más que ayer, y poco después, más que ahora, y ahora, poco más que antes. Porque el tiempo vivido es un pellizco dado a la vida, y diariamente disminuye lo que resta; de tal forma, que esta vida no es más que una carrera hacia la muerte. No permite a nadie detenerse o caminar más despacio, sino que todos siguen el mismo compás y se mueven con igual presteza. Efectivamente, el que tuvo una vida más corta no cruzó el tiempo con más celeridad que el que la tuvo más larga, sino que, arrancados sus momentos de igual modo a ambos, uno tuvo la meta más cercana, y el otro, más alejada, meta a la que uno y otro corrían con idéntica velocidad. Una cosa es haber andado más camino, y otra, haber caminado más despacio. En consecuencia, el que hasta llegar a la muerte apura espacios más largos de tiempo, no corre más despacio, sino que anda más camino.

758 Por tanto, si cada uno comienza a morir, o sea, a estar en la muerte, desde el instante en que empieza a obrarse en él la muerte, es decir, la sustracción de la vida, pues que, terminada la sustracción, estará ya después de la muerte, no en la muerte, es indudable que, desde el momento en que comenzamos a existir en este cuerpo, estamos en la muerte. ¿Qué otra cosa se hace en cada día, en cada hora y en cada momento hasta que, apurada la última gota de la vida, se completa

757 Kowalczyk, *La métaphysique du bien...* p.43; Morán, o.c., II p.52 not.27-29; Bardy, o.c., p.271 nt.2; p.272 nt.1-2.
758 Morán, o.c., II p.52 nt.30-31.

la muerte, que iba obrándose y comienza a existir ya el tiempo posterior a la muerte que en el *fieri* de la sustracción de la vida estaba en la muerte? Si, pues, el hombre no puede estar a la vez en vida y en muerte, nunca jamás, desde que mora en este cuerpo moribundo más bien que viviente, está en vida. ¿O diremos que está a la vez en vida y en muerte, es decir, en la vida, en que vive hasta que le sea sustraída toda, y en la muerte, con que ya muere cuando le es sustraída la vida? Porque, si no está en vida, ¿qué es lo que sustrae hasta que se realice su perfecta consumación? Y si no está en muerte, ¿qué es la sustracción de la vida? No en vano se dice que, una vez sustraída al cuerpo toda la vida, está ya después de la muerte. Existía la muerte cuando se le sustraía la vida. Y si, sustraída la vida, no está el hombre en la muerte sino después de la muerte, ¿cuándo estará en la muerte sino cuando le es sustraída?

LIBRO XIV

Capítulo XIII

En Adán la mala voluntad precedió a la obra mala

759 1. Sin embargo, comenzaron a ser malos en lo interior para despeñarse luego a una desobediencia formal, porque no se hubiera consumado la obra mala de no haber precedido la mala voluntad. Ahora bien, ¿cuál pudo ser el principio de la mala voluntad sino la soberbia? *El principio de todo pecado es la soberbia* (Eclo 10,15), leemos. Y ¿qué es la soberbia sino un apetito de celsitud perversa? La celsitud perversa consiste en abandonar el principio a que el ánimo debe estar unido y hacerse en cierta manera principio para sí y serlo. Esto sucede cuando el espíritu se agrada demasiado a sí mismo, y se agrada demasiado a sí mismo cuando declina del bien inmutable, que debe agradarle más que él a sí mismo. Este declinar es espontáneo, pues si la voluntad hubiera permanecido estable en el amor del bien superior e inmutable, que la iluminaba para ver y la encendía para amar, no se hubiera apartado de él para agradarse a sí misma y entenebrecerse y enfriarse por este apartamiento. Esto llevó consigo que ella creyera que la serpiente había di-

759-760 Carlson, o.c., p.443; Alvarez Díez, o.c., p.76; Pegueroles, o.c., p.134.
759 Morán, o.c., II p.119 nt.31-33; p.120 nt.34-35; Gilson, o.c., p.195; Capánaga, *El hombre-abismo*... p.238; Bardy, o.c., p.534, Nota complem. 41: *Le orgueil, cause du péché* p.412 nt.3.

cho verdad y que él antepusiera el querer de su esposa al mandato de Dios y pensara que su transgresión era venial si no se separaba de la compañera de su vida ni aun en la comisión del pecado. Luego la obra mala, es decir, la transgresión, el comer del fruto prohibido, la hicieron quienes eran ya malos, porque el mal fruto, como es esa acción, no lo produce sino el árbol malo. Y esto de que el árbol fuera malo procede de algo contrario a la naturaleza, pues tiene su origen en el vicio de la voluntad, que es contrario a la naturaleza. El vicio, sin embargo, no puede malear toda naturaleza, sino sólo la hecha de la nada. De donde se sigue que su ser, el ser naturaleza, lo debe a Dios, que es su Hacedor, y la caída de su ser a haber sido hecha de la nada. El hombre en su caída no fue reducido a la nada absoluta, sino que, doblado hacia sí mismo, su ser vino a ser menos que cuando estaba unido al que es en sumo grado. Ser en sí mismo, o mejor, complacerse en sí mismo, abandonando a Dios, no es ser nada, sino acercarse a la nada. Por eso a los soberbios, en las sagradas Escrituras, se les denomina también diciendo que son *los que se complacen en sí mismos* (2 Pe 2,10). Es bueno tener en alto el corazón, pero no hacia sí mismo, que es privativo de la soberbia, sino hacia el Señor, que es propio de la obediencia, coto cerrado de los humildes.

760 Conclusión: Es propio de la humildad—¡cosa maravillosa!—el elevar el corazón, y exclusivo de la soberbia el abajarlo. Al parecer, es una paradoja que la soberbia vaya hacia abajo y la humildad hacia arriba. Pero resulta que la humildad piadosa nos somete a lo superior, y nada hay superior a Dios, y por eso la humildad, que nos somete a Dios, nos exalta. En cambio, la soberbia, que radica en un vicio, a la vez que desdeña el estar sometida, se desprende del ser superior al cual no hay nada y se torna inferior, cumpliéndose así lo que está escrito: *Los derribaron cuando más se elevaban* (Sal 72,18). Nótese que no dice: «Una vez que se hayan elevado», como si primero se engallaran y luego fueran aplastados, sino: *cuando más se elevan,* entonces precisamente son allanados. Es decir, que el mismo exaltarse es ya ser allanado. Por este motivo se encarece la humildad ahora en esta *Ciudad de Dios* a la Ciudad de Dios que peregrina en este siglo, y el ejemplo cumbre lo tiene en su Rey, Cristo. Las sagradas Letras enseñan que la elación domina sobre todo en el enemigo de esta Ciudad, que es el demonio. En esto radica la diferencia profunda que distingue las dos ciu-

760 Morán, o.c., II p.120 nt.36-37; Gilson, o.c., p.195; Redano, o.c., p.179.

dades de que hablamos. Una es la sociedad de los hombres piadosos, y otra la de los hombres impíos, cada cual con los ángeles de su gremio, en los cuales precedió allí el amor a Dios y aquí el amor a sí mismo.

761 2. No hubiera, pues, el diablo sorprendido al hombre en un pecado tan claro y manifiesto, que consistió en hacer lo que Dios había prohibido, si él no hubiese comenzado a agradarse ya a sí mismo. Por eso le encantó la idea: *Seréis como dioses* (Gén 3,5). Y hubieran podido serlo mejor manteniéndose obedientes a su verdadero y soberano principio que constituyéndose ellos mismos principio para sí por la soberbia. En efecto, los dioses creados no son dioses por su verdad, sino por participación del Dios verdadero. Con todo, cuanto más apetece, es menos, y mientras ama ser autosuficiente, pierde a Aquel que verdaderamente le basta. El mal, que mueve al hombre a agradarse a sí mismo, como si fuera él luz, y a apartarse de aquella luz, que, si le agrada, le hace a él también luz, precedió primero en secreto y siguió luego en público. Porque es verdad lo que está escrito: *Antes de la caída, el corazón se exalta, y antes de la gloria se humilla* (Prov 16,18). Es cierto que la caída que tiene lugar en secreto precede a la caída que se realiza a la luz, aunque no se piensa que aquélla es caída. ¿Quién estima exaltación a la caída? Y, sin embargo, allí existe ya un desfallecimiento, al abandonar al Excelso. ¿Quién no ve que hay caída cuando se da la transgresión de un mandato cierto e incontrastable? Dios lo prohibió para que, una vez consentido, no pudiera ser soslayado ni por imaginación siquiera. Y aun me atrevo a decir que a los soberbios es útil la caída en algún pecado claro y patente, a fin de que se desplazcan ellos, que habían caído ya, complaciéndose en sí mismos.

Capítulo XXVIII

Las dos ciudades. Origen y cualidades

762 Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera

761 Bardy, o.c., p.416 nt.2; Morán, o.c., II p.120 nt.38-40; Pegueroles, *Naturaleza y persona en San Agustín:* Augustinus 20 (1975) 27; Boyer, *L'idée de vérité...* p.235; Gilson, o.c., p.195.
762 Morán, o.c., II p.122 nt.64-65; Carlson, o.c., p.441; Cayré, *La contemplation augustinienne* p.120; Alvarez Díez, o.c., p.73-74; Gilson, o.c., p.226; Pegueroles, o.c., p.92.110.

se gloría en sí misma, y la segunda, en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria, y ésta dice a su Dios: *Vos sois mi gloria y el que me hace ir con la cabeza en alto* (Sal 3,4). En aquélla, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia de dominio, y en ésta sirven en mutua caridad, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en sus potentados, y ésta dice a su Dios: *A ti he de amarte, Señor, que eres mi fortaleza* (Sal 17,2). Por eso, en aquélla, sus sabios, que viven según el hombre, no han buscado más que o los bienes del cuerpo, o los del alma, o los de ambos, y los que llegaron a conocer a Dios, *no le honraron ni dieron gracias como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y su necio corazón se oscureció. Creyéndose sabios,* es decir, engallados en su propia sabiduría a exigencias de su soberbia, *se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes.* Porque o llevaron a los pueblos a adorar tales simulacros, yendo ellos al frente, a los siguieron, *y rindieron culto y sirvieron a la criatura antes que al Creador, que es bendito por siempre* (Rom 1,21.25). En ésta, en cambio, no hay sabiduría humana, sino piedad, que funda el culto legítimo al Dios verdadero, en espera de un premio en la sociedad de los santos, de hombres y de ángeles, *con el fin de que Dios sea todo en todas las cosas* (1 Cor 15,28).

LIBRO XIX

Capítulo XIII

La paz universal y su indefectibilidad

763 1. Así, la paz del cuerpo es la ordenada complexión de sus partes; y la del alma irracional, la ordenada calma de sus apetencias. La paz del alma racional es la ordenada armo-

763-778 Bardy, *Oeuvres de Saint Augustin* vol.37, Introduction aux livres XIX-XXII p.933 (Bibliogr. p.29-33).
763-773 Cayré, *Initiation...* p.143; J. Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus.* Untersuchungen bei XIX Buch des Werkes «De civitate Dei» (Wiesbaden 1973).
763 Morán, o.c., II p.520 nt.28-30; Gilson, o.c., p.228; Jolivet, *Le problème du mal...* p.41; Alvarez Díez, o.c., p.88; Pegueroles, o.c., p.91; Morán, *Síntesis del pensamiento agustiniano* p.232; Font y Puig, o.c., p.166;

nía entre el conocimiento y la acción, y la paz del cuerpo y del alma, la vida bien ordenada y la salud del animal. La paz entre el hombre mortal y Dios es la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. Y la paz de los hombres entre sí, su ordenada concordia. La paz de la casa es la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en ella, y la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados. La paz de la ciudad celestial es la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. Y la paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden. Y el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde. Por tanto, como los miserables, en cuanto tales, no están en paz, no gozan de la tranquilidad del orden, exenta de turbaciones; pero como son merecida y justamente miserables, no pueden estar en su miseria fuera del orden. No están unidos a los bienaventurados, sino separados de ellos por la ley del orden. Estos, cuando no están turbados, se acoplan cuanto pueden a las cosas en que están. Hay, pues, en ellos cierta tranquilidad en su orden, y, por tanto, tienen cierta paz. Pero son miserables, porque, aunque están donde deben estar, no están donde no se verían precisados a sufrir. Y son más miserables si no están en paz con la ley que rige el orden natural. Cuando sufren, la paz se ve turbada por ese flanco; pero subsiste por este otro en que ni el dolor consume ni la unión se destruye. Del mismo modo que hay vida sin dolor y no puede haber dolor sin vida, así hay cierta paz sin guerra, pero no puede haber guerra sin paz. Y esto no por la guerra en sí, sino por los agitadores de las guerras, que son naturalezas, y no lo fueran si la paz no les diera subsistencia.

Capítulo XIV

El orden y la ley celestial y terrena

764 El uso de las cosas temporales dice relación al logro de la paz terrenal, y en la Ciudad de Dios, al logro de la paz celestial. Por eso, si fuéramos animales irracionales no apeteceríamos más que la ordenada complexión de las partes del cuerpo y la quietud de las apetencias. No apeteceríamos, por

H. Rondet. *Pax, tranquillitas ordinis:* La Ciudad de Dios, n.° extr. 167 (1954) 2 p.344-352; Bardy, o.c., vol.37 p.740, Nota complem. 12: *La paix;* p.110 nt.1; P. J. Fernández, o.c., p.464.

764 Morán, o.c., II p.521 nt.34-36.

consiguiente, nada fuera de eso. La paz del cuerpo redundará en provecho de la paz del alma. Porque la paz del alma irracional es imposible sin la paz del cuerpo, pues sin ella no puede lograr la quietud de sus apetencias. Pero ambos se ayudan a esa paz que tienen entre sí el alma y el cuerpo, paz de vida ordenada y de salud. Así como los animales muestran que aman la paz del cuerpo cuando esquivan el dolor, y la paz del alma cuando, para colmar sus necesidades, siguen la voz de sus apetencias, así huyendo la muerte indican a las claras cuánto aman la paz, que aúna el alma y el cuerpo. Pero el hombre, dotado de alma racional, somete a la paz de esta alma cuanto tiene de común con las bestias, con el fin de contemplar algo con la mente y según ese algo obrar de suerte que haya en él una ordenada armonía entre el conocimiento y la acción, en que consiste, como hemos dicho, la paz del alma racional. A esto debe enderezar su querer, a que el dolor no le atormente, ni el deseo la inquiete, ni la muerte la separe para conocer algo útil, y según ese conocimiento componer su vida y sus costumbres. Mas, como su espíritu es débil, para que el afán de conocer no le precipite en error alguno, tiene necesidad del magisterio divino, para conocer con certeza, y de su ayuda, para obrar con libertad.

765 Y como, mientras mora en este cuerpo mortal, anda lejos de Dios y camina por la fe y no por la especie (2 Cor 5,6.7), por eso es preciso que relacione tanto la paz del cuerpo con la del alma, como la de los dos juntos, a aquella paz que existe entre el hombre mortal y el Dios inmortal, dando así margen a la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. Y puesto que el divino Maestro enseña dos preceptos principales, a saber: el amor de Dios y el amor del prójimo, en los cuales el hombre descubre tres seres como objeto de su amor: Dios, él mismo y el prójimo, y el que ama a Dios no peca amándose a sí mismo, es lógico que cada cual lleve a amar a Dios al prójimo, que se le manda amar como a sí mismo. Así debe hacer con la esposa, con los hijos, con los domésticos y con los demás hombres que pudiere, como quiere que el prójimo mire por él si por ventura lo necesitare. Y así tendrá paz con todos en cuanto de él dependa, esa paz de los hombres que es la ordenada concordia. El orden que se ha de seguir es éste: primero, no hacer mal a nadie, y segundo, hacer bien a quien pueda. En primer lugar debe comenzar el cuidado por los suyos, porque la

765 Morán, o.c., II p.521 nt.37; Bardy, o.c., vol.37 p.741, Nota complem. 13: *La loi éternelle;* p.742, Nota complem. 14: *L'ordre dans la charité.*

naturaleza y la sociedad humana le dan acceso más fácil y medios más oportunos. Por eso dice el Apóstol: *Quien no provee a los suyos, mayormente si son familiares, niega la fe y es peor que un infiel* (1 Tim 5,8). De aquí nace también la paz doméstica, es decir, la ordenada concordia entre el que manda y los que obedecen en casa. Mandan los que cuidan, como el varón a la mujer, los padres a los hijos, los amos a los criados. Y obedecen quienes son objeto de cuidado, como las mujeres a los maridos, los hijos a los padres, los criados a los amos. Pero en casa del justo, que vive de la fe y peregrina aún lejos de la ciudad celestial, sirven también los que mandan a aquellos que parecen dominar. La razón es que no mandan por deseo de dominio, sino por deber de caridad; no por orgullo de reinar, sino por bondad de ayudar.

CAPÍTULO XVII

¿En qué radica la paz de la sociedad celestial con la ciudad terrena y en qué la discordia?

766 Mas los hombres que no viven de la fe buscan la paz terrena en los bienes y comodidades de esta vida. En cambio, los hombres que viven de la fe esperan en los bienes futuros y eternos, según la promesa. Y usan de los bienes terrenos y temporales como viajeros. Estos no los prenden ni los desvían del camino que lleva a Dios, sino que los sustentan para tolerar con más facilidad y no aumentar las cargas del cuerpo corruptible, que apesga al alma. Por tanto, el uso de los bienes necesarios a esta vida mortal es común a las dos clases de hombres y a las dos casas; pero, en el uso, cada uno tiene un fin propio y un pensar muy diverso del otro. Así, la ciudad terrena, que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen en que sus quereres estén acordes de algún modo en lo concerniente a la vida mortal. Empero, la ciudad celestial, o mejor, la parte de ella que peregrina en este valle y vive de la fe, usa de esta paz por necesidad, hasta que pase la mortalidad, que precisa de tal paz. Y por eso, mientras que ella está como viajero cautivo en la ciudad terrena, donde ha recibido la promesa de su redención y el don espiritual como prenda de ella, no duda en obedecer estas leyes que reglamentan las cosas necesarias y el mandamiento de la vida mortal. Y como ésta es común, entre las dos ciudades hay concordia con relación a esas cosas.

766 MORÁN, o.c., II p.521 nt.43; JOLIVET, *Saint Augustin...* p.261; GILSON, o.c., p.231-240; PEGUEROLES, o.c., p.113; BARDY, o.c., vol.37 p.747, Nota complem.: *La fin propie des deux cités;* FERNÁNDEZ CONDE, o.c., p.464.

767 Pero resulta que la ciudad terrena tuvo ciertos sabios condenados por la doctrina de Dios, que, o por sospechas o por engaño de los demonios, dijeron que debían amistar muchos dioses con las cosas humanas. Y encomendaron a su tutela diversos seres, a uno el cuerpo, a otro el alma; y en el mismo cuerpo, a uno la cabeza y a otro la cerviz; y de las demás partes, a cada uno la suya. Y de igual modo en el alma: a uno encomendaron el ingenio, a otro la doctrina, a otro la ira, a otro la concupiscencia; y en las cosas necesarias a la vida, a uno el ganado, a otro el trigo, a otro el vino, a otro el aceite, a otro las selvas, a otro el dinero, a otro la navegación, a otro las guerras y las victorias, a otro los matrimonios, a otro los partos y la fecundidad, y a otros los demás seres. La ciudad celestial, en cambio, conoce a un Dios único, al que se debe el culto y esa servidumbre que en griego se dice λατρεία, y piensa con piedad fiel que no se debe más que a Dios. Estas diferencias han motivado el que esta ciudad no pueda tener comunes con la ciudad terrena las leyes religiosas. Y por éstas se ve en la precisión de disentir de ella y ser una carga para los que sentían en contra y soportar sus iras, sus odios y sus violentas persecuciones, a menos de refrenar alguna vez los ánimos de sus enemigos con el terror de su multitud, y siempre con la ayuda de Dios. La ciudad celestial, durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de leyes, de costumbres ni de institutos, que resquebrajan o mantienen la paz terrena. Ella no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta, y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, se flecha, con todo, a un único y mismo fin, la paz terrena, si no impide la religión que enseña que debe ser adorado el Dios único, sumo y verdadero.

768 La ciudad celestial usa también en su viaje de la paz terrena y de las cosas necesariamente relacionadas con la condición actual de los hombres. Protege y desea el acuerdo de quereres entre los hombres cuanto es posible, dejando a salvo la piedad y la religión, y supedita la paz terrena a la paz celes-

767 MORÁN, o.c., II p.521 nt.44-45; BARDY, o.c., vol.37 p.130 nt.1.
768 MORÁN, o.c., II p.521 nt.46; BARDY, o.c., p.748, Nota complem. 18: *Le problème de l'État chrétien.*

tial. Esta última es la paz verdadera, la única digna de ser y de decirse paz de la criatura racional, a saber, la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. En llegando a esta meta, la vida ya no será mortal, sino plenamente vital. Y el cuerpo ya no será animal, que, mientras se corrompe, apesga al alma, sino espiritual, sin ninguna necesidad, sometido de lleno a la voluntad. Posee esta paz aquí por la fe, y de esta fe vive justamente cuando refiere a la consecución de la paz verdadera todas las buenas obras que hace para con Dios y con el prójimo, porque la vida de la ciudad es una vida social.

Capítulo XXI

Existencia de la república romana. Definición de Escipión

769 1. Este es precisamente el lugar propio para decir, lo más concisa y claramente que pueda, lo que prometí en el libro II de esta obra. Y es mostrar que, según las definiciones de que Escipión se sirve en los libros *Sobre la república,* de Cicerón, no ha existido nunca la república romana. En pocas palabras define la república, diciendo que es la cosa del pueblo. Si esta definición es verdadera, no ha existido nunca la república romana, porque no ha sido nunca cosa del pueblo, que es la definición de república. Define el pueblo diciendo que es una sociedad fundada sobre derechos reconocidos y sobre la comunidad de intereses. Luego explica qué entiende por derechos reconocidos. Y añade que la república no puede ser gobernada sin justicia. En consecuencia, donde no hay verdadera justicia no puede darse verdadero derecho. Como lo que se hace con derecho se hace justamente, es imposible que se haga con derecho lo que se hace injustamente. En efecto, no deben llamarse derecho las constituciones injustas de los hombres, puesto que ellos mismos dicen que el derecho mana de la fuente de la justicia y que es falsa la opinión de quienes sostienen torcidamente que es derecho lo que es útil al más fuerte.

770 Por tanto, donde no existe verdadera justicia no puede existir comunidad de hombres fundada sobre derechos reconocidos, y, por tanto, tampoco pueblo, según la definición de Escipión o de Cicerón. Y si no puede existir el pueblo, tampoco la cosa del pueblo, sino la de un conjunto de seres que no merece el nombre de pueblo. Por consiguiente, si la república es la cosa del pueblo y no existe pueblo que no esté fundado sobre derechos reconocidos, y no hay derecho donde no existe justicia, síguese que donde no hay justicia no hay república. Ahora bien, la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo. ¿O es que quien quita la heredad al que la compró y la da a quien no tiene derecho a ella, es injusto; y quien se quita a sí mismo al Dios dominador y creador suyo y sirve a los espíritus malignos, es justo?

769-732 Arquillière, *Observations sur l'augustinisme politique:* Mélanges august. p.217s.
769 Morán, o.c., II p.522 nt.52; Bardy, o.c., vol.37 p.753, Nota complem.: *La définition cicéronienne de la République.*
770 Morán, o.c., II p.522 nt.53; Masson, art. *Mal:* Dict. théol. cath. c.1694-1695.

771 2. En esta obra *Sobre la república* se disputa acalorada y duramente contra la injusticia en pro de la justicia. Primeramente trataron los defensores de la injusticia contra la justicia. Y decían que la república no puede mantenerse y acrecerse sino sobre la injusticia. Pusieron como argumento irrebatible que es injusto que los hombres estén sometidos a hombres dominadores. La ciudad imperiosa, capital de gran república—añadían—, no puede señorear a sus provincias si nada acoge esta injusticia.

Los partidarios de la justicia respondieron que eso es justo, porque la servidumbre es ventajosa a tales hombres, y que esa acción, hecha con ese fin, es recta, es decir, priva a los malos de su licencia para hacer mal. Y los tendrán mejor domados, porque se portarían peor indomados. En apoyo de esta prueba se adujo un ejemplo brindado por la misma naturaleza. «Pues ¿por qué, dice él, Dios manda al hombre, el alma al cuerpo, la razón a la libido y a las demás pasiones del ánimo?» Este ejemplo mostró con llaneza que la servidumbre es útil a algunos y que servir a Dios es útil a todos. Cuando el alma está sometida a Dios, impera con justicia al cuerpo, y en el ánimo la razón, sometida a Dios, manda justamente a la libido y a las demás pasiones. Por tanto, cuando el hombre no sirve a Dios, ¿qué justicia hay en él? Si no sirve a Dios, el alma no puede imperar con justicia al cuerpo, ni la razón humana a las pasiones. Y si en un hombre semejante no existe la justicia, en una reunión de hombres, que es un conjunto de esa ralea, tampoco la habrá. No existe, por consiguiente, ese derecho reconocido que constituye en pueblo a la sociedad de hombres, que es lo que se llama república.

771 Morán, o.c., II p.522 nt.60.

772 Y ¿qué diré de la utilidad que aúna el clan de hombres, elemento que hace entrar en la definición de pueblo? Si se presta a eso un poco de atención, no es tampoco útil a los impíos, que viven como todo aquel que no sirve a Dios y sirve a los demonios, tanto más impíos cuanto más desean que se les sacrifique a ellos como dioses, siendo inmundísimos espíritus. Mas tengo para mí que cuanto hemos dicho sobre el derecho es suficiente para mostrar que, según esta definición, no existe el pueblo si no hay justicia, y, por consiguiente, tampoco república. Pretender que los romanos sirvieron en su república no a inmundos demonios, sino a dioses santos y buenos, ¿no es acaso querer hacernos repetir cuanto hemos dicho sobre el particular por activa y por pasiva? ¿Quién que haya leído hasta éste los libros anteriores puede dudar de que los romanos sirvieron a demonios malos e impuros, de no ser un tonto de remate o un desvergonzado disputador? Mas, para no repetir de qué ralea eran aquellos a quienes sacrificaban, citaré lo escrito en la ley de Dios: *El que sacrifique a otros dioses fuera del único Señor, será exterminado* (Ex 22,20). Este mandato y esta amenaza entrañan la voluntad de que no se sacrifique a los dioses, ni buenos ni malos.

CAPÍTULO XXV

No pueden darse verdaderas virtudes donde no hay verdadera religión

773 Por más dichoso que parezca el imperio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si el alma y la razón no están sometidas a Dios y no le rinden el culto que El manda, ese imperio no es justo y verdadero. ¿Cómo una mente que desconoce al Dios verdadero y que, en lugar de estarle sujeta, se prostituye a los más infames demonios, que la violan, puede ser señora del cuerpo y de los vicios? Las virtudes que cree tener, al mandar al cuerpo y a las pasiones, para el logro y conservación de algo, si no las refiere a Dios, son más bien vicios que virtudes. Y es que, aunque algunos piensen que las virtudes son verdaderas y honestas cuando son referidas a sí mismas y puestas como fin propio son hinchadas y soberbias. Por ende, no son virtudes, sino vicios, y por tales deben tenerse. Así como no procede del cuerpo, sino que es superior al cuerpo, lo que hace vivir al cuerpo, así no procede del hombre, sino que es superior al hombre, lo que hace vivir al hombre felizmente, y no solamente al hombre, sino también a toda otra potestad y virtud celestial.

772 BARDY, o.c., vol.37 p.147 nt.3; p.755, Nota complem. 21: *Porphyre et l'oracle d'Apollon.*
773 P. JAECARD, *De Saint Augustin à Pascal: Histoire d'une maxime sur les vertus des Philosophes:* Rev. Théol. Phil. (1940) p.415; GILSON, o.c., p.198 nt.198; BARDY, o.c., vol.37 p.760, Nota complem. 23: *Les vertus des païens.*

LIBRO XX

CAPÍTULO II

El vaivén de lo humano y los ocultos juicios de Dios

774 En esta vida aprendemos a sufrir con paciencia los males, porque los sufren también los buenos, y a no sobrestimar los bienes, porque también los logran los malos. Así topamos con una enseñanza divina y saludable hasta en las cosas en que no aparece la justicia de Dios. Es verdad que ignoramos por qué juicio de Dios este hombre de bien es pobre, y este otro malo es rico; por qué vive gozoso este que, a nuestro juicio, debería estar afligido con tristezas por sus perdidas costumbres y por qué triste ese otro, cuya vida loable está pidiendo el gozo. No sabemos por qué al inocente no sólo no se le hace justicia, sino que se le condena, víctima de la injusticia del juez o de los falsos testimonios de los testigos, mientras que el culpable triunfa impune e insulta al inocente por su triunfo. Ignoramos por qué el impío goza de una salud envidiable y el piadoso es consumido por una enfermedad pestilente; por qué los mozos salteadores y ladrones están sanísimos, y los niños, incapaces de ofender a nadie ni de palabra, son víctimas de crueles dolores. No sabemos por qué aquel cuya vida podría ser útil a los hombres es arrebatado por una muerte prematura, y otros que no merecían ni haber nacido viven muchos años; e ignoramos también por qué el cargado de crímenes se ve encumbrado en honores y las tinieblas de la deshonra cubren al hombre irreprensible. ¿Quién, por fin, será capaz de recoger y enumerar las cosas de este cariz?

775 Si esta paradoja fuera constante en la vida, donde, como dice el salmo sagrado, *el hombre se ha hecho semejante a la vanidad, y sus días pasan como la sombra* (Sal 143,4), y úni-

774 MORÁN, o.c., II p.611 nt.4; JOLIVET, *Le problème du mal...* p.69.
775 MORÁN, o.c., II p.611 nt.5-6.

camente los malos lograran los bienes transitorios y terrenos y solamente los buenos padecieran los males, tal disposición podría achacarse a un juicio de Dios justo o, al menos, benigno. Así se podría creer que quienes no conseguirán los bienes eternos, que hacen felices, son engañados con los bienes efímeros y temporales por su malicia o consolados con ellos por la misericordia de Dios, y que quienes no sufrirán los tormentos eternos son afligidos con los males temporales por sus pecados, por pequeños que sean, o ejercitados para perfeccionar sus virtudes. Mas, como en la actual economía no sólo sufren males los buenos y tienen bienes los malos—cosa, al parecer, injusta—, sino que, además, con frecuencia los malos sufren sus males y los buenos tienen sus alegrías, los juicios de Dios se tornan más inescrutables y sus caminos más incomprensibles. Aunque ignoremos por qué juicio hace o permite Dios esto, El, que es la suma virtud, la suma sabiduría y la justicia suma, en el cual no hay debilidad, temeridad ni injusticia alguna, aprendemos con ello a no sobrestimar los bienes o los males, comunes a los buenos y a los malos, y a buscar aquellos bienes que son propios de los buenos y, sobre todo, a huir los males privativos de los malos. Y cuando arribemos al juicio de Dios, cuyo tiempo se llama propiamente día del juicio, y a veces día del Señor, reconoceremos la justicia de los juicios de Dios, no sólo de los emitidos entonces, sino también de los emitidos desde el principio y de los que emitiría hasta ese momento. Allí aparecerá también por qué justo juicio hace Dios que todos sus justos juicios se oculten a nuestros sentidos y a nuestra razón, bien que en este punto no se oculta a la fe de los piadosos que es justo lo que se oculta.

LIBRO XXII

Capítulo XXIII

Las miserias propias de los justos

776 Amén de estos males de la vida presente comunes a buenos y a malos, los justos tienen otros propios y peculiares, que son la guerra continua contra las pasiones y una vida entre riesgos y peligros. Las rebeliones de la carne contra el espíritu y del espíritu contra la carne son más o menos fuertes, pero no cesan nunca. Y, no pudiendo hacer nunca lo que queremos y dar al traste de una vez con la concupiscencia mala,

sólo nos resta luchar contra ella, en cuanto esté de nuestra parte, ayudados de la gracia divina, y vivir en continua vigilancia. Esto hará que la falsa apariencia no nos engañe, que el discurso artificioso no nos seduzca, que las tinieblas del error no cieguen nuestro espíritu, que no tomemos lo bueno por malo o lo malo por bueno. Esto hará que el temor no nos aparte de hacer lo que debemos, que el deseo no nos lleve a hacer lo que no debemos, que el sol no se ponga sobre nuestra ira, que las enemistades no nos induzcan a devolver mal por mal, que una tristeza excesiva o desordenada no nos ahogue, que no seamos ingratos por los beneficios recibidos y que los rumores maléficos no turben nuestra buena conciencia. Esto impedirá que hagamos juicios temerarios, que seamos susceptibles a lo que hagan de nosotros, que el pecado reine en nuestro cuerpo mortal secundando sus deseos, que hagamos de nuestros miembros instrumentos de iniquidad para el pecado, que el ojo siga los deseos desordenados, que nos venza el ansia de venganza, que detengamos nuestra imaginación en cosas ilícitas. En fin, esto impedirá que oigamos de buen grado palabras injuriosas o deshonestas, que hagamos lo ilícito aunque nos agrade, que esperemos de nuestras propias fuerzas la victoria en esa guerra tan llena de peligros y de pesares, o que, una vez lograda, la atribuyamos a nuestro poder y no a la gracia de Aquel de quien dice el Apóstol: *Demos gracias a Dios, que nos ha dado la victoria por nuestro Señor Jesucristo* (1 Cor 15,57). Y en otro lugar: *En medio de todo esto triunfamos por la gracia de aquel que nos amó* (Rom 8,37). Pero no olvidemos que, por más fuerza y virtud que empleemos en oponernos a los vicios y aunque triunfemos y los sometamos, mientras estemos en este cuerpo, no pueden caérsenos de la boca estas palabras por alguna ofensa hecha a Dios: *Perdónanos nuestras deudas* (Mt 6,12).

Mas en aquel reino en que permaneceremos eternamente, vestidos de cuerpos inmortales, no libraremos más guerras y tendremos más deudas, que nunca hubieran existido si nuestra naturaleza se hubiera mantenido en la rectitud en que fue creada. Así, este nuestro combate, en el que corremos riesgo y del que deseamos vernos libres por la victoria final, integra los males de esta vida, que hemos visto, por las miserias citadas, que está condenada por decreto divino.

Capítulo XXX

La felicidad eterna de la Ciudad de Dios y el sábado perpetuo

777 1. ¡Cuánta será la dicha de esa vida, en la que habrá desaparecido todo mal, en la que no habrá bien oculto alguno y en la que no habrá más obra que alabar a Dios, que será visto en todas las cosas! No sé qué otra cosa va a hacerse en un lugar donde no se dará ni la pereza ni la indigencia. A esto me induce el sagrado Cántico, que dice: *Bienaventurados los que moran en tu casa, Señor; por los siglos de los siglos te alabarán* (Sal 83,5).

... El premio de la virtud será el Dador de la misma, que prometió darse a sí mismo, superior y mayor que el cual no puede haber nada. ¿Qué significa lo que dijo por el profeta: *Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo* (Lev 26,12), sino: Yo seré el objeto que colmará sus ansias, yo seré cuanto los hombres pueden honestamente desear: vida, salud, comida, riqueza, gloria, honor, paz y todos los bienes? Este es el sentido recto de aquello del Apóstol: *A fin de que Dios sea todo en todas las cosas* (1 Cor 15,28). El será el fin de nuestros deseos, y será visto sin fin, amado sin hastío y alabado sin cansancio. Este don, este afecto, esta ocupación, será común a todos como la vida eterna.

778 ... Sería muy largo tratar ahora al detalle de cada una de estas edades. Baste decir que la séptima será nuestro sábado, que no tendrá tarde, que concluirá en el día dominical, octavo día y día eterno, consagrado por la resurrección de Cristo y que figura el descanso eterno no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí la esencia del fin sin fin. Y ¡qué fin más nuestro que arribar al reino que no tendrá fin!

6. Estoy en que ya he saldado, ayudado por Dios con esta inmensa obra, la deuda contraída. Quienes con ésta tengan poco o demasiado, que me perdonen. Y quienes estén satisfechos, agradecidos, den gracias no a mí, sino a Dios conmigo. Así sea.

777 Bardy, o.c., vol.37 p.708 nt.1.
778 Morán, o.c., II p.783 nt.55.57.

CARTAS

Carta 9

Carta a Nebridio

779 3. Opino yo que todo movimiento del alma produce una huella en el cuerpo. Esa huella llega a ser patente para nuestros sentidos cuando los movimientos del alma son violentos. ¿No acaece eso, por ejemplo, en la tristeza y en el alborozo? Luego es lícito conjeturar que, cuando pensamos algo, aunque no podamos nosotros descubrir la huella dicha en nuestro cuerpo, pueden percibirla los espíritus aéreos y etéreos, cuyo sentido es más agudo y en cuya comparación el nuestro ni siquiera puede llamarse sentido. La huella, por denominarla de algún modo, que los movimientos del alma imprimen en el cuerpo, puede perseverar y formar una como disposición o hábito. Al ser luego removida o tocada a voluntad de un agente extraño, se producen en nosotros imágenes y ensueños, y ello se verifica con una misteriosa facilidad.

Es manifiesto que por el ejercicio llega nuestro terreno y pesado organismo a adquirir habilidades increíbles, tañendo instrumentos, haciendo volatines y dando espectáculos innumerables del mismo género. Por lo tanto, no es absurdo que quienes poseen un cuerpo aéreo y etéreo para producir huellas en los cuerpos y penetrarlos de un modo natural, tengan mayor facilidad para suscitarlas cuando se les antoje. No lo sentimos nosotros, pero lo acusamos. Tampoco sentimos cómo un exceso de hiel nos arrastra a una ira violenta, y, sin embargo, así es. Eso, aunque la abundancia de hiel a que me refiero haya sido producida a su vez por nuestra ira.

780 4. Si no quieres aceptar tan de ligero el símil, medítalo con ahínco. Cuando el alma encuentra dificultad habitual en el ejercicio de sus potencias o en la realización de sus deseos, aparece habitualmente enojada. Porque, en mi opinión, la ira no es más que un deseo turbulento de suprimir los obstáculos que dificultan la acción fácil. He ahí por qué a veces, cuando estamos escribiendo, nos airamos no sólo con los hombres, sino también con la pluma, y la quebramos y chafamos. El tahur se enfurece con los dados, el pintor con su pincel, y cada uno con su instrumento, persuadidos todos de que los ins-

780 Boyer, *Sant'Agostino* p.228s.

trumentos crean dificultades. Los médicos mismos afirman que la ira aumenta la hiel. Al redundar la hiel, nos airamos de nuevo con mayor facilidad y hasta casi sin motivo. De esta guisa, lo que el alma produce en el cuerpo con sus movimientos servirá luego para conmoverla a ella misma de nuevo (*Obras de San Agustín* VIII, BAC, p.49).

Carta 147

Carta a Paulina

Capítulo II

781 7. ¿Qué diremos? ¿Bastará que digamos que la diferencia entre ver y creer consiste en que se ven las cosas presentes y se creen las futuras? Sin duda alguna, con tal que por cosas presentes entendamos las que se presentan al sentido del alma o del cuerpo, pues por esa presentación las llamamos presentes. Así veo esta luz con el sentido corporal, y veo mi voluntad porque se ofrece a los sentidos del alma y está presente en mi interior. Pero supongamos que uno me indica su voluntad: aunque sus labios y su voz me son presentes, esa voluntad se esconde al sentido de mi alma y de mi cuerpo; por eso creo y no veo. Si pienso que ese sujeto miente, no le creo aunque diga la realidad. Se creen, pues, las cosas ausentes de nuestros sentidos si se estima idóneo el testimonio que se da sobre ellas. Se ven, en cambio, las cosas que se presentan a los sentidos del cuerpo o del alma, y por eso se llaman presentes. Cinco sentidos corporales hay: ver, oír, oler, gustar y tocar. La vista se refiere principalmente a los ojos, aunque a veces se atribuye a los otros sentidos; así, no sólo decimos: «Mira cómo brilla», sino también: «Mira cómo suena, mira cómo huele, mira qué sabor tiene, mira qué caliente está». Aunque digo que se creen las cosas que están ausentes de nuestros sentidos, no quedan aquí comprendidas aquellas realidades que hemos visto con anterioridad y recordamos y estamos ciertos de que las vimos, aunque no estén presentes cuando las recordamos. Esas no se cuentan entre las cosas que se creen, sino entre las que se ven; por eso son conocidas no por la fe que prestamos a otros sentidos, sino porque recordamos y sabemos que sin duda las vimos.

781 Boyer, *Sant'Agostino* p.204; Id., *La preuve de Dieu*, en *Essais* p.93.

Capítulo III

782 8. Nuestra ciencia consta, pues, de cosas vistas y creídas. Respecto a las cosas que vemos o vimos, nosotros somos testigos. Respecto a las que creemos, otros testigos nos mueven a creer, cuando nos dan señales de esas cosas que no vemos ni recordamos haber visto, mediante palabras, escritos o cualesquiera documentos; cuando vemos los documentos, creemos lo que no vimos. Con razón decimos que sabemos no sólo las cosas que vemos o vimos, sino también aquellas que creemos porque nos movió a creer un testimonio o testigo idóneo. Podemos con razón hablar de ciencia cuando creemos algo con certidumbre; decimos que vemos con la mente esas cosas que con razón creemos, aunque no estén presentes a nuestros sentidos. En efecto, la ciencia se atribuye a la mente, mientras retenga algo que ha percibido y conocido, ya por el sentido del cuerpo, ya por la misma alma; realmente la fe se ve con la mente, aunque con la fe se crea lo que no se ve. Por eso el apóstol Pedro dice: *En quien ahora creéis aunque no le veis;* y el mismo Señor: *Bienaventurados los que no vieron y creyeron.*

783 9. Suponte que se le dice a un hombre: «Cree que Cristo ha resucitado de entre los muertos». Fíjate en lo que ve y en lo que cree cuando cree y distingue bien ambas cosas. Ve a un hombre cuya voz oye; esa misma voz es considerada entre las cosas que corporalmente se ven, según arriba dijimos. Aquí tienes dos cosas: un testigo y un testimonio, uno que pertenece a los ojos y otro a los oídos. Pero quizá la autoridad de algunos otros testimonios garantizan a este testigo, a saber: los de la Sagrada Escritura o de cualesquiera otros, y por ellos se ha movido a prestar fe. Las Escrituras pertenecen a los objetos que se ven con los ojos del cuerpo, si las lee, o con los oídos, si las oye. Con su mente ve todo lo que entendió que querían significar los rasgos escritos o los sentidos. Ve su misma fe, por la que responde sin dudar que cree. Ve su voluntad, por la que se apresta a aceptar la religión. Ve también una cierta imagen de la misma resurrección, imagen que la forma en su alma, sin la cual no puede entender lo que se dice que sucedió corporalmente, se crea o no se crea.

CAPÍTULO IV

784 11. Creo que con estos preámbulos habrás reconocido bien qué es ver, ya sea con los ojos, ya con la mente, y en qué se distingue de eso el creer. El creer se realiza con la mente y se ve con la mente, pues nuestra fe queda patente a nuestra mente. Pero las cosas que con esa fe creemos distan tanto de la mirada de nuestros ojos, cuanto dista el cuerpo con que Cristo resucitó, y de la mirada de la mente ajena, cuanto dista tu fe de la mirada de mi mente; creo que la tienes, aunque no la veo con el cuerpo, pues ni tú la ves con el cuerpo ni yo la veo con la mente, como la ves tú; en cambio, veo la mía, cosa que no puedes hacer tú. Porque nadie sabe lo que se obra en el hombre sino el espíritu del hombre que en él está, hasta que venga el Señor e ilumine los secretos de las tinieblas y manifieste los pensamientos del corazón para que cada cual vea no tan sólo los propios, sino también los ajenos. Dice el Apóstol que nadie sabe lo que se obra sino el espíritu del hombre que en él está, refiriéndose a lo que vemos en nosotros; pues en cuanto a lo que no vemos y creemos, sabemos que hay muchos fieles, y muchos fieles nos conocen a nosotros (*Obras de San Agustín* XI, BAC, p.205-209).

CARTA 166

Carta a Jerónimo

CAPÍTULO II

785 4. Adelanto mi persuasión de que el alma es también incorpórea, aunque sea difícil convencer de esto a los tardos de ingenio. No quiero promover una controversia superflua ni padecerla con razón: si la realidad es patente, no es menester discutir sobre palabras. Si se denomina cuerpo toda substancia, esencia o cualquier otro vocablo más apto que se emplee, aquello que en algún modo está en sí mismo, el alma es un cuerpo. Si nos place denominar incorpórea tan sólo a aquella naturaleza que es sumamente inmutable y está doquier toda, el alma es un cuerpo. Pero si por cuerpo entendemos lo que está situado o se mueve en un lugar espacial con longitud,

784 CAYRÉ, *Initiation*... p.149.219; GILSON, o.c., p.66 nt.1-3.
785 GILSON, o.c., p.66 nt.3.

latitud y altura, de modo que una parte mayor de él ocupe un mayor espacio, y una parte menor, menor espacio, y sea mayor el todo que la parte, entonces el alma no es un cuerpo. En efecto, se extiende por todo el cuerpo que anima, pero no por difusión local, sino por atención vital; está entera en todas las partículas del cuerpo, no es menor en las menores ni mayor en las mayores; en ciertas partes está más atenta y en otras lo está menos, pero en todas y cada una de las partes está entera. Del mismo modo, siente toda entera lo que siente en el cuerpo, aunque sea en una parte de él; cuando tocas en un minúsculo punto de la carne viva, aunque ese punto no sea el cuerpo entero, sino un punto que apenas se aprecia en el cuerpo, el alma entera se apercibe de ello; lo que se siente no recorre el cuerpo entero, sino que se siente tan sólo donde se excita.

786 ¿Cómo percibe el alma entera lo que no se ejecuta en el cuerpo entero sino porque está toda entera en el sitio en que se toca, sin necesidad de abandonar el resto para estar entera en ese punto? Gracias a su presencia viven los demás puntos en que no se tocó. Si la impresión se produce en varias partes a la vez, el alma entera lo advierte en esas partes varias. Por lo tanto, no podría estar entera en todas y en cada una de las partes de su cuerpo a la vez si se extendiese por ellas como vemos que se extienden los cuerpos por espacios locales, ocupando con sus partes menores menor espacio y con las mayores mayor. Si al alma se le llama cuerpo, no es un cuerpo como lo son la tierra, el aire, el agua y el éter. Todos ésos son mayores cuando ocupan mayor espacio y menores cuando ocupan menor espacio, y ninguno de ellos está entero en una de sus partes, sino que las partes del cuerpo corresponden a las partes del espacio. Ya se diga que es corpórea o incorpórea el alma, tiene una naturaleza propia, creada de una substancia más excelente que todos estos elementos de la mole mundana; no puede en verdad ser representada en alguna de esas fantasías de imágenes corporales que percibimos mediante el sentido carnal, sino que se la entiende con la mente y se la siente con la vida. No digo todo esto para enseñarte cosas que tú conoces, sino para formular mi convicción firmísima acerca del alma. Cuando plantee los problemas, nadie piense que ni la ciencia ni la fe me dicen nada acerca del alma (*Obras de San Agustín* XI, BAC, p.467-469).

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA

(s. V/VI)

OBRAS PRINCIPALES: Περὶ θειων ὀνομάτων *(Sobre los nombres divinos)*; Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας *(Sobre la Jerarquía celeste)*; Περὶ μυστικῆς θεολογίας *(Sobre la mística teología)*; Ἐπιστολαί *(Cartas)*.

EDICIONES UTILIZADAS: *Opera S. Dionysii Areopagitae cum scholiis Sancti Maximi et paraphrasi Pachymerae*, a Balthasare CORDERIO, S.I., latine interpretata et notis theologicis illustrata, I, *De divinis nominibus* (Antwerpiae 1634, texto griego y latino); revisión de ambos por C. PERA, O.P., en *S. Thomae Aquinatis in Librum Beati Dionysii De divinis nominibus Expositio* (Taurini-Romae 1950); trad. del editor.
Ibid., I, *De mystica Theologia. De caelesti hierarchia;* trad. del editor.
Ibid., II, *Epistolae;* trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: S. THOMAE AQUINATIS in *Librum Beati Dionysii «De divinis nominibus» Expositio,* cura et studio fr. CESLAI PERA, O.P. (Taurini-Romae 1950); L. ROSSO, *Aspetti della problematica di Dionigi il Mistico in S. Tommaso nel pensiero di Ceslao Pera:* Aquinas 17 (1974) 403-411; J. STIGLMAYR, S.J., *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über «Gottlichen Namen» aus den griechischen übersetzt...* (München 1933) p.5-19 y notas; 189-206 (índice de conceptos); ID., *Die beiden Hierarchien:* ibid., p.VIII-XXV; 191 (Bibliogr. p.XXXIII-XXV); P. CARAMELLO, *De fortuna operum Dionysii Areopagitae apud Occidentales usque ad Expositionem S. Thomae in librum «De divinis nominibus»,* en S. THOMAE AQUINATIS in *Librum Beati Dionysii «De divinis nominibus» Expositio,* cura et studio fr. C. PERA (Taurini-Romae 1950) p.XI-XXIV; C. MAZZANTINI, *De synthesi doctrinali Dionysii Areopagitae:* ibid., p.XXV-XXXV; E. VON IVANKA, *La problème des «noms de Dieu» et de l'ineffabilité divine, selon le Pseudo-Denys l'Aréopagite.* L'analisi del linguaggio teologico: Arch. Filos. 1969 (Padova 1959); CH. YANNARIAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu, d'après les écrits aréopagites et M. Heidegger* (Paris 1971); V. LOSSKY, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite:* Rev. sc. phil. théol. (1939) p.209-224.

DE LOS NOMBRES DIVINOS

CAPÍTULO I

Fin de este Libro. Qué cosas se han dicho sobre los nombres divinos

787 § 1. Emprendo ahora, ilustre amigo, después de los «tratados teológicos», en la medida a mí posible, la exposición de los nombres divinos. Y también aquí debemos te-

787-790 SANTO TOMÁS, *In librum B. Dionysii De divinis Nominibus Expositio* n.1-39; PERA, ibid., p.11-12.

ner como norma la sagrada ley de las Escrituras: que tratemos de demostrar la verdad de las cosas que se dicen sobre Dios «no por la fuerza persuasiva de las palabras de la humana sabiduría» (1 Cor 2,4), sino haciendo ver la fuerza que el Espíritu inspiró a los teólogos, y por la cual nos unimos a las realidades inefables y desconocidas de un modo inefable y desconocido, con esa unión que supera toda capacidad y poder de nuestro razonamiento o de nuestra intelección. Nunca, pues, hay que tener la audacia de decir o de pensar nada de la supersustancial y oculta Divinidad fuera de lo que se nos ha indicado por disposición divina en los Sagrados Oráculos. Pues a la indemostrabilidad de su supernaturalidad misma, que está sobre toda razón y mente y esencia, es a la que debemos dar el carácter de ciencia supernatural; aspirando a esa luz inaccesible sólo en el grado en que se nos comunique ese rayo de las Escrituras que nos dispone, en virtud de cierta sobriedad y santidad, a contemplar esos resplandores de las realidades divinas.

788 Pues, si hemos de creer a la sapientísima y sumamente verdadera teología, las cosas divinas se revelan y son contempladas según la capacidad de cada mente, mientras que la suma bondad divina, con una justicia saludable, acomoda su inmensidad a las cosas sujetas a medida con una cierta dignidad o elegancia divina, ya que no puede ser comprendida. Porque, así como las cosas que son objeto de la inteligencia no se pueden comprender y contemplar a través de las que son objeto de los sentidos, ni las cosas simples y sin figura por las que se presentan en formas e imágenes, ni lo incorpóreo por las figuras corporales, ya que no son accesibles al sentido del tacto ni revisten alguna figura ni forma; con la misma razón y verdad esa supersustancial infinitud está sobre todas las sustancias, y aquella supramental unidad sobre todas las mentes, y es inescrutable para todo raciocinio ese Uno sobre todo raciocinio; e inexpresable para toda palabra ese Bien sobre toda palabra, unidad generadora de toda unidad, y sustancia sobre toda sustancia, y mente inaccesible a la inteligencia, razón inefable, sin razón, sin inteligencia, sin nombre, sin semejanza con nada; ella es la causa de que todas las cosas existan, pero ella misma no es, ya que se halla por encima de todo lo que es, y como ella podría decir de sí misma con propiedad y con perfecto conocimiento.

789 § 2. De esta supersustancial y oculta divinidad no se ha de tener, pues, la presunción, como hemos dicho, no ya

sólo de decir, pero ni de pensar siquiera algo fuera de lo que por disposición divina se nos ha declarado en la Sagrada Escritura; pues, como ella misma se dignó manifestar, la ciencia y la contemplación de ella es inaccesible a todas las sustancias, como segregada que está superesencialmente en todas ellas. Y hay un gran número de teólogos que no sólo la han exaltado porque escapa a nuestro conocimiento y capacidad, sino también porque no se la puede indagar ni investigar, porque—dicen—no hay ninguna huella que nos lleve a su secretísima infinidad.

790 Sin embargo, no se puede decir que haya cosa alguna de las que son, que se haya quedado sin su participación de su bondad, ya que a cada una benignamente atempera de continuo ese rayo supersustancial con congruas iluminaciones. Y eleva en la medida posible a la contemplación y comunión y semejanza con El, a los espíritus rectos que se afanan, cuanto pueden, por El, con tal que no presuman con insolencia el elevarse más arriba de lo que la divina ilustración les comunica según su capacidad; ni se precipiten a la ruina con perversa inclinación, sino que se ayuden con la mirada constante y fija en el rayo que les ilumina, y con un amor proporcionado a las iluminaciones que les han sido otorgadas, con un santo temor, modesta y piadosamente alcen el vuelo hacia arriba.

791 § 5. Por lo demás, si es verdad que trasciende todo lenguaje y todo conocimiento, y que está sobre toda mente y esencia, como quien abarca y abraza todo, y lo contiene de antemano, y aunque no se le puede captar, ya que no es objeto de los sentidos, ni hay imagen de El, ni opinión, ni nombre, ni lenguaje, ni tacto, ni conocimiento, ¿cómo podremos tejer un tratado sobre los Nombres divinos, cuando hemos declarado que tal divinidad, como es superior a toda esencia, así también lo es a todo nombre y apelación? Cierto que, como hemos dicho en la exposición de las *Descripciones teológicas,* no podemos ni expresar con palabras ni alcanzar con el pensamiento a ese ser uno, desconocido, sobre toda sustancia, el Bien en sí mismo, que existe, digo la trina unidad, a la vez Dios, a la vez bueno. Pero aun las uniones correspondientes a las virtudes celestes, llámeselas «immissiones» o «receptiones», con esa desconocida y deslumbradora bondad, son inefables y desconocidas, y se hallan sólo en aquellos que fueron

791-795 SANTO TOMÁS, o.c., n.76-84; PERA, ibid., p.32-33.

dignos de recibir a una con los ángeles conocimiento supraangélico. Hechas así las mentes deiformes y unidas con Dios a imitación, cuanto es posible, de los ángeles (ya que por medio de la suspensión de toda operación mental se realiza la unión de tales almas deificadas con la suprema luz de Dios), hacen de El la alabanza más propia de El, por la negación de todas las cosas, enseñadas sobrenaturalmente por aquella iluminación que se les viene de esa felicísima unión con Dios, de que Dios es la causa de todas las cosas, pero no es ninguna de ellas, sino que está segregado superesencialmente de todo.

792 A esa divina más que sustancia, sea lo que sea esa más que esencia de la bondad, que está sobre la bondad, nadie que sea amante de la verdad que está sobre toda verdad, puede celebrarla y exaltarla como razón, o como potencia, o como mente, o como sustancia, o como vida: más bien, hay que alabarla como alejada en grado sumo de todo hábito, movimiento, vida, imaginación, opinión, nombre, lenguaje, pensamiento, inteligencia, sustancia, estado, fundamento, unión, fin, inmensidad; de todo, en fin, cuanto es. Pero como la divinidad misma, por el mismo hecho de ser, es causa de todas las cosas, debe por eso su providencia, principio de todos los bienes, ser alabada por todos los seres por ella causados. Todo, en efecto, está en torno a ella y por ella, y ella es antes que todas las cosas, y todas tienen consistencia en ella, y el ser ella produce todas las cosas, y las hace existir, y todas tienden hacia ella: los seres espirituales y racionales, intelectualmente; los inmediatamente inferiores a éstos, sensiblemente; los demás, o por el movimiento vital, o por coaptación por su sustancia misma, o por su hábito.

793 § 6. Sabiendo esto los teólogos, celebran a Dios, ya como carente de todo nombre, ya como nombrable con todo nombre. Como carente de nombre, como cuando dicen que Dios mismo, en una de las visiones místicas de la aparición sensible, reprendió al que le preguntaba: «¿Cuál es tu nombre?» (Gén 32,27), y, como queriéndole hacer renunciar a todo nombre divino, le dijo: «¿Por qué no me preguntas sobre mi nombre? El es «Admirable» (Gén 32,29). ¿O es que no es verdaderamente un nombre admirable, «el nombre que está sobre todo nombre, el que carece de nombre, el que se halla elevado sobre todo nombre que nombrarse pueda, ya en este mundo, ya en el futuro»? (Ef 1,21).

794 Y le hacen tener muchos nombres, como cuando introducen a Dios diciendo: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14); la vida, la luz, Dios, la verdad; y cuando los sabios alaban a Dios creador de todas las cosas, tomando pie de sus efectos, como bueno, como hermoso, como sabio, como amado, como Dios de los dioses y Señor de los señores, y Santo de los santos, como eterno, como el que es, como el autor de los siglos, como dispensador de la vida, como sabiduría, como mente, como Verbo, como conocedor, como poseedor en grado sumo de todos los tesoros de toda ciencia, como potencia, como potente, como Rey de los reyes, como el antiguo en días, como el que no envejece, como inimitable, como salud, como justicia, como santificación, como redención, como el que supera toda grandeza, como el que se deja oír en la leve aura. Y dicen que El está en las mentes, y en las almas, y en los cuerpos, y en el cielo, y en la tierra, y, sin embargo, él mismo en él mismo, en el mundo, en torno al mundo, sobre el mundo, supraceleste, suprasustancia, sol, estrella, fuego, agua, espíritu, rocío, nube, piedra, roca, todo lo que es, y nada de lo que es.

795 § 7. Así, pues, al que es causa de todas las cosas y está sobre todas ellas, le cuadra el carecer de nombre, y, a su vez, le cuadran todos los nombres de todas las cosas, para que resulte perfecto un reino de la universalidad de las cosas, y todas las cosas estén en torno a El, y todas dependen de El, como de su causa, principio y fin, y El sea, como dice la Escritura, «todo en todo» (1 Cor 15,28), y sea ensalzado con toda verdad, como el que crea todas las cosas, como el que las incoa, las perfecciona y como su defensa y su sustento, congregando a sí todas las cosas, con una unidad invicta y excelente; pues no es sólo causa de la preservación en el ser de todo y de la vida y de la perfección, de suerte que por eso o por otra providencia o casualidad se le llame bondad que supera todo nombre, sino que contuvo de antemano en sí simplemente y sin límites todas las cosas con las perfecciones de su providencia, causa única de todas las cosas, y es nombrada y alabada adecuadamente con los nombres de todas ellas.

Capítulo II

Sobre la teología común y distinta. En qué consiste la unidad y la distinción en Dios

796 § 3. Los nombres comunes a toda la divinidad son, pues, como hemos demostrado prolijamente en las «Exposiciones teológicas» por las Sagradas Escrituras: superbueno, superDios, supersustancia, superviviente, supersapiente, y todos los que resultan negativos por la sobreabundancia. Entre ellos hay que contar los que son del orden de la causalidad: bueno, hermoso, existente, vivificante, sapiente, y cuantos dones suyos dicen bien con su bondad, de los cuales toma el nombre de causa de todos los bienes... Los nombres no comunes son el nombre supersustancial del Padre y su realidad, y el del Hijo, y el del Espíritu Santo, sin que haya ningún intercambio ni comunicación entre dichos nombres. Es también especial y distinta, perfecta, como la nuestra, e inmutable la esencia de Jesús, y todos los misterios sustanciales de su humanidad...

797 § 5. Estas son, pues, la unidad y la distinción que hay en aquella inefable unión y esencia...

798 § 11. Pero basta de esto. Sigamos ahora con el intento de nuestro estudio, explicando, en cuanto podamos, los nombres comunes y unificados de la divina distinción. Y para preparar la explicación cabal de cuanto se ha de decir después, declaramos que la distinción divina es, como ya hemos dicho, las procesiones de Dios dignas de su bondad; al impartir y difundir con profusión en todas las cosas participaciones de todos los bienes, se divide quedando una y se amplifica sin dejar de ser única, y de una que es, se multiplica, pero sin perder la unidad. Por ejemplo, por ser Dios superesencialmente esencia y producir y hacer existir a todas las sustancias, por eso se dice que se multiplica eso que es uno, al derivarse de El muchas entidades; pero en sí mismo permanece en medio de la multiplicación uno, y en la procesión unido, y en la distinción perfecto, y ello, porque se halla superesencialmente elevado sobre todas las esencias, tanto en la singular producción de todas las cosas como en la difusión sin merma de sus comunicaciones inagotables.

796 Santo Tomás, o.c., n.126-127; Pera, o.c., p.41-42.
797 Santo Tomás, o.c., n.156; Pera, ibid., p.48-49.
798 Santo Tomás, o.c., n.208-217; Pera, ibid., p.69-70.

799 Es más, siendo El algo uno, y haciendo partícipe de su unidad a cada parte y a cada todo, al uno y a la multitud, aun así permanece uno supersustancialmente, ya que ni es parte de la multitud, ni es un todo que consta de partes; pues no es de ese modo uno, ni participa así de lo uno y tiene unidad; sino que es uno de una manera muy distinta de ésas; es superuno, que confiere unidad a las cosas, y es una multitud indivisa, sobreabundancia inagotable, que produce y perfecciona y abarca todo uno y toda multitud. Más aún: al hacerse muchos dioses, según la capacidad de cada uno, gracias a su liberalidad deificante, parece, y aun así se dice, la división y multiplicación de un Dios, pero, sin embargo, El es el principio de tal divinidad y el Dios eminentemente y el único Dios superesencialmente, indiviso en las cosas divididas, uno en sí, y en medio de esa multitud ni mezclado ni multiplicado...

Capítulo IV

Sobre el Bien, la Luz, la Belleza, el Amor, el Extasis, el Celo. El mal, ni es algo existente, ni algo que provenga de lo inexistente, ni está en los seres que existen

800 § 1. Vengamos ya ahora al nombre mismo del Bien que los teólogos dan a la divinidad con preferencia a todos los demás, llamando, según pienso, bondad a la suprema deidad, y porque Dios es bueno por su esencia de tal suerte, que, como bien sustancial, comunica la bondad a todas las cosas. Pues así como este sol nuestro ilumina a todos los objetos que de algún modo son capaces de recibir su luz, no por el pensamiento o por la voluntad, sino por el solo hecho de ser él, de la misma manera el Bien mismo (que supera al sol como la visión directa a la imagen oscura), difunde por su sustancia misma los rayos de toda su bondad a todas las cosas, según la capacidad de cada una de ellas. Por la fuerza de esos rayos tienen su consistencia todas las sustancias inteligibles e intelectuales, y toda fuerza y acción; por ellos existen y tienen vida sempiterna e indeficiente, inmunes de toda corrupción y muerte, y de toda materia y generación, y preservadas del cambio inestable y tornadizo, que toma mil direcciones en un sentido y en otro; y son entendidas, como incorpóreas e inmateriales que son, y como mentes elevadas sobre el mundo entienden

800 Santo Tomás, o.c., p.261-280; Pera, ibid., p.91-92.

y son iluminados por las razones propias de las cosas y, a su vez, difunden sus dones a los seres que les son afines...

801 § 4. ¿Y qué decir del rayo mismo del sol? La luz, en efecto, procede del Sumo Bien, y es una imagen de la bondad. Por eso se celebra al Bien con el nombre de «luz», como ejemplar que reproduce la imagen. Pues así como la bondad de la divinidad que está por encima de todas las cosas, se difunde desde las más altas y excelentes sustancias hasta las ínfimas, y, sin embargo, todavía está por encima de todas ellas, de suerte que ni las superiores llegan a alcanzar su excelencia ni las inferiores se salen de su ámbito, sino que más bien ilumina todo lo que es capaz de recibir su luz, y crea, y da vida, y contiene, y perfecciona, y es la medida de todos los seres, y su evo, y número, y orden, y conjunto, y causa, y fin, así también este sol inmenso, todo resplandor y luz perenne, es imagen que refleja la divina bondad, en cuanto que la más mínima porción de bien que hay en El resuena a distancias enormes e ilumina a todos los objetos que son capaces de recibir su luz, y tiene una luz que se difunde desde arriba y que multiplica el resplandor de sus rayos en todo el mundo visible, superior e inferior; y si hay algo que no participa de él, ello no se debe a la debilidad o exigüidad de la potencia de iluminar, sino, más bien, al objeto mismo, que no se halla preparado para la participación de la luz, por no ser idóneo para recibirla...

802 § 5. Pero de estas cosas ya hemos tratado en la *Symbolica Theologia*. Ahora debemos celebrar el nombre que se da al Bien de «luz» en su sentido espiritual, y hacer ver que el que es bueno es llamado luz intelectual, porque llena a todo espíritu celeste de luz intelectual, y expulsa toda ignorancia y error de todos los espíritus donde se hallan, y les comunica una luz santa, y purifica y limpia los ojos de su mente de la niebla que difunde la ignorancia, y excita y abre a los que están oprimidos o cerrados por densas tinieblas, y concede, primero, un esplendor moderado, después, como degustando ya los ojos el placer de la luz, y deseándola ya más ardientemente, se da más, y refulge con más resplandores, porque amaron mucho, y siempre los eleva más proporcionalmente al deseo que ellos muestran de dirigir la mirada hacia arriba.

801 Santo Tomás, o.c., n.304-320; Pera, ibid., p.92-94; 104-105.
802 Santo Tomás, o.c., n.321-330; Pera, ibid., p.109-110.

803 § 6. Se llama, pues, luz intelectual a aquel Bien que está sobre toda luz, como foco que irradia y efusión de luz que inunda toda mente que está sobre el mundo y en torno al mundo y en el mundo, iluminándolas con su plenitud, y renueva todas sus facultades de entender, y las contiene a todas, puesto que se extiende sobre todas; más excelente que todas ellas, puesto que está por encima de todas. En una palabra, el primero y más potente foco de luz encierra en sí y posee de antemano y eminentemente todo principio de iluminar y congrega en uno a todos los seres que tienen razón y mente.

804 § 7. También es celebrado este Bien por los teólogos como bello, y como belleza, y como amor, y como amable, y con cuantos nombres se designa dignamente ese aspecto y causa amable de belleza.

Pero a lo bello y a la belleza no hay que separarlos en la causa que abarca en uno todas las cosas. En efecto, dividiendo como dividimos esos dos términos en todas las cosas en participaciones y participantes, llamamos bello a lo que participa de la belleza, y belleza, a la participación de la causa que hace todas las cosas bellas, y a lo bello superesencial lo llamamos, sí, belleza, en razón de esa belleza que comunica a todas las cosas según la capacidad de cada uno, en cuanto que es causa de toda proporción y esplendor, al difundir en todas las cosas a modo de luz las irradiaciones de su rayo originario engendradoras de belleza, llamándolos a sí; por eso se llama κάλλος = belleza, y recoge a todo en todo en sí misma. Y se le llama bello, porque es de todo en todo bello y más que bello, porque siempre se mantiene bello en el mismo aspecto y de la misma manera; porque no ha sido hecho, ni conocerá destrucción, porque no aumenta ni decrece, ni es bello en una parte y feo en otra, o unas veces bello y otras no, ni para esto bello y para esto otro feo; ni aquí así y allí de otra manera, ni para unos bello y para otros deforme, sino porque, manteniéndose bello siempre él en sí mismo y uniforme consigo mismo, precontiene en sí eminentemente la belleza, hontanar de todas las cosas bellas. Pues en esa naturaleza misma simple y sobrenatural preexisten por igual como en su causa toda la belleza de cuanto es bello y toda cosa bella.

805 De este mismo bello se les viene a las cosas el ser bellas, cada una según su modo de ser, y a El se deben todas

803 SANTO TOMÁS, o.c., n.331-332; PERA, ibid., p.109-110.
804 SANTO TOMÁS, o.c., n.333-367; PERA, ibid., p.115.116.119; CARAMELLO, o.c., p.XVII.

las armonías y amistades y comunicaciones; y El aglutina todas las cosas; y la belleza es principio de todas las cosas, como causa eficiente y movente, y que da consistencia a todas por el amor de la propia belleza, y como fin de todas las cosas, y como lo que se desea como causa final (pues todo se hace por amor a la belleza); es también causa ejemplar, ya que conforme a ella todas las cosas se delimitan. Por eso, son lo mismo el Bien que la Belleza, ya que todas las cosas, en todo orden de causalidad, apetecen la belleza y el bien, y nada hay en la naturaleza que no participe de la belleza y del bien. Aun me atrevería a decir que lo que no es, participa de la belleza y del bien; pues cuando Dios es celebrado como supersustancia, por negación de todo predicado, aparece en El la belleza y el bien. Por fin, esta belleza y bien es la causa singular de todas las cosas bellas y buenas. De él provienen todas las existencias sustanciales de todas las cosas, las uniones, las distinciones, las identidades, las diversidades, las alianzas de los contrarios, las uniones de las cosas sin confundirse, las previsiones de los seres superiores, las asociaciones de las cosas que son del mismo orden, el recurso de los inferiores (a los superiores), y la permanencia y firmeza con que cada ser se conserva y mantiene inmutable...

806 § 10. La causa, pues, y conservación y fin de todos esos tres movimientos, así como de los sensibles que tienen lugar en la totalidad de las cosas es ese Bien bello que trasciende todo estado y movimiento, por el cual y del cual y hacia el cual y por amor del cual tiene existencia todo estado y movimiento. De El y por El existe toda sustancia y toda vida, tanto de la mente como del alma; de El también todas las porciones mínimas de la naturaleza, igualdades, las grandes proporciones, las medidas de todas las cosas, y sus proporciones, sus armonías y combinaciones, las totalidades, las partes, todo uno, y la multitud, las uniones de las partes, todas las asociaciones de las multitudes, las perfecciones de los seres íntegros, la cualidad, la cuantidad, lo grande o lo pequeño, lo infinito, las comparaciones, las separaciones, toda infinitud, todo fin, las limitaciones, los órdenes, las excelencias, los elementos, las formas, toda sustancia, toda facultad o potencia, toda acción, todo hábito, todo sentido, toda razón, toda inteligencia, todo tacto, toda ciencia, toda conjunción, y, en una palabra, todo lo que existe por la belleza y la bondad, existe

806 SANTO TOMÁS, o.c., n.380-409; PERA, ibid., p.138-140.

en la belleza y en la bondad, y a la belleza y a la bondad se vuelve. Y cuanto existe y se hace, por la belleza existe y se hace, y por ella es movido y conservado, y por su amor y por ella y en ella es todo principio ejemplar, final, eficiente, formal, material; y, por fin, todo principio, toda conservación, todo fin, y, por resumirlo todo, cuanto existe, existe por la belleza y el bien, y cuanto no existe, existe supersustancialmente en la belleza y en el bien. El es el principio, sobre todo principio, de todas las cosas, el fin sobre toda perfección: porque «todo de El, por El y a El» (Rom 11,36), como dice la Escritura.

807 Para todos los seres es, pues, objeto de deseo y de amor la belleza y el bien, y de todos es amado; y por él y por su causa los seres inferiores aman a los superiores, volviéndose a ellos, y los que son del mismo orden, aman a sus semejantes, comunicándose mutuamente; y los mayores a los menores, mirando por ellos, y cada cual a sí mismo, conservándose, y todos, cuanto hacen y desean, lo hacen y desean deseando la belleza y el bien.

808 Más aún, de ahí podemos tomar pie para atrevernos a decir con verdad que El, que es la causa de todas las cosas, por la excelencia de su bondad, las ama a todas, a todas las hace, y a todas perfecciona, todas las contiene en sí y a sí las atrae; y que el amor divino es bueno por la bondad del bien. Pues ese amor mismo divino, que produce la bondad en los seres existentes, como existió antes en el bien de manera eminente, no consintió que quedase en sí mismo infecundo, sino que lo movió a obrar conforme a la excelencia de su omnipotencia creadora de todas las cosas...

809 § 30. Resumiendo, diremos que el bien viene de una causa íntegra, y el mal, de muchos defectos parciales. Dios conoce al mal en cuanto bien y en El las causas de los males son fuerzas que producen el bien. Y si el mal es eterno, y crea, y tiene poder, y existe, y obra, ¿de dónde le viene todo eso? ¿Del bien? ¿Del bien proveniente del mal? ¿O es que a cada uno le viene todo eso de distinta causa? Todo lo que existe naturalmente, procede de una determinada causa: si el mal carece de causa y de determinación, no tiene existen-

807 Santo Tomás, o.c., n.403-407.
808 Santo Tomás, o.c., n.409.
809-812 Pera, o.c., p.216-219.
809 Santo Tomás, o.c., n.570-578.

cia natural, pues nada hay en la naturaleza que sea contra la naturaleza, y el arte no conoce como principio obrar sin arte. ¿Será el alma causa de los males, como el fuego, v.gr., lo es del calor, y que todo lo que toca lo llena de malicia? ¿O es más bien buena la naturaleza del alma, pero, en sus acciones, en unas se comporta de una manera, y en otras, de otra? Si ya por su naturaleza aun su ser es malo, ¿de dónde le vino ese ser? ¿De la causa universal buena de todas las cosas? Pero si proviene de ella, ¿cómo resulta un mal natural, cuando todos sus efectos son buenos? Y si es mala por sus acciones, tampoco eso es inmutable: si no, ¿de dónde le vienen las virtudes, a menos que haya sido creada ya buena? La conclusión que queda es, por tanto, que el mal es una cierta debilidad, y una defección del bien.

810 § 31. La causa de los bienes es una sola. Si el mal es contrario del bien, las causas del mal son muchas; pero no producen los males los principios y fuerzas, sino la impotencia y la debilidad y una cierta inadecuada mezcla de cosas desemejantes. Los males ni son inmutables ni se mantienen siempre en un mismo estado, sino que no tienen límites ni configuraciones determinadas, y por eso andan vagando de mil formas de unas cosas a otras, en número infinito. También hay que decir que el principio y el fin de todos los males es el bien; pues por causa del bien existe todo, tanto lo bueno como lo malo, ya que el mal lo hacemos aun por el deseo del bien; así que el mal no tiene subsistencia sustancial, sino una apariencia de ella, pues se hace en atención al bien, y no a sí propio.

811 § 32. Al mal hay que asignar una existencia accidental, por otra cosa, y no por principio propio, de suerte que, cuando se hace, parece algo recto, porque se hace en atención al bien, pero, en realidad, no es recto, ya que estamos estimando como bueno lo que en realidad no lo es. Y ya hemos demostrado que son objetos distintos el que se quiere y el que de hecho se hace. El mal, pues, es algo extraño al camino que se lleva, a la intención, a la naturaleza, a la causa, al principio, al fin, a la voluntad, a la sustancia.

El mal, es, pues, privación y defecto, y debilidad, y desproporción, y error, y frustración del objetivo, de la belleza, de vida, de inteligencia, de razón, de perfección, de causa;

810 Santo Tomás, o.c., n.579.
811 Santo Tomás, o.c., n.580-589.

es algo no terminado, estéril, inerte, débil, confuso, desemejante, indefinido, tenebroso, sin estado, y no existe en modo alguno, en ningún sitio, es una pura nada.

812 ¿Cómo podrá algo el mal mezclándose con el bien? Porque lo que no participa en absoluto del bien, ni es algo, ni puede cosa alguna. Pues el bien es lo que es, y objeto del deseo, y poderoso y eficaz, ¿cómo podrá algo lo que es contrario al bien, careciendo de esencia, y de voluntad, y de poder, y de autoridad?

No todas las cosas ni en todos los aspectos son malas para todos. El mal para el demonio está en que se apartó de la condición de espíritu bueno; para el alma, en que se aparta de la razón; para el cuerpo, en que se aparta de la naturaleza.

§ 33. ¿Cómo, existiendo la Providencia, hay males? El mal, como tal, ni es una realidad, ni está en las cosas. Ninguna cosa escapa a la Providencia, ni hay mal que no esté mezclado con el bien. Si, pues, ninguna cosa se ve sin ningún bien, y el mal es defecto del bien, no estando ninguna cosa privada del todo del bien, también será verdad que en todas las cosas existentes interviene la Providencia y que nada hay a lo que no se extienda.

Capítulo V

Sobre el ente, y sobre las ideas ejemplares

813 § 1. Tenemos que pasar ahora a hablar de la denominación teológica del ente existente verdaderamente. Pero sólo se extenderá nuestra exposición tanto cuanto lo exija el intento que nos hemos propuesto; éste no es el explicar la sustancia que es más que sustancia, precisamente en cuanto que es más que sustancia (pues eso es inefable y desconocido y no se puede expresar, y supera aun la misma unión con Dios); nuestro intento es, más bien, el celebrar el proceso de la sustancia deificante y principio de toda sustancia, en todos los seres. El nombre de Bien aplicado a Dios declara todos los procesos que parten del Autor de todas las cosas, y tal apelación tomada del bien se extiende tanto a las cosas que son como a las que no son, y está por encima de todo lo que es y de todo lo que no es. En cambio, el nombre de «ente» se

812 Santo Tomás, o.c., n.591-592.
813 Santo Tomás, o.c., n.606.610; Pera, ibid., p.238-239.

extiende a todas las cosas que son, y domina el orden de las esencias. Y el nombre de «vida» se extiende a todos los vivientes, y está sobre todos ellos. El nombre de «sabiduría» atribuido a Dios, se extiende a todos los seres que entienden, razonan, sienten, y está sobre todos ellos.

814 § 2. Estos nombres, pues, de Dios, que manifiestan los modos de la Providencia, es nuestro intento celebrar: pues no nos proponemos analizar y poner a la luz la bondad y esencia superesencial de la divinidad, ella misma superesencia, y su vida, y su sabiduría, que tiene su sede, como enseña la Escritura, sobre toda bondad y divinidad, y esencia, y sabiduría, y vida; más bien, nuestro tratado quiere celebrar la Providencia en su aparición y difusión de bienes, y la bondad eminente y causa de todos los bienes, y alabarla como existente, y vida y sabiduría, y como autora y causa de la sustancia y de la vida, que dispensa sabiduría a los seres que participan de la sustancia, y de la vida, y de la mente, y de la razón, y de los sentidos. No sostiene (este tratado nuestro) que son algo distinto el bien y el ente, o la vida y la sabiduría, ni que hay muchas causas y otras divinidades superiores e inferiores, creadoras de otros seres, sino sólo las emanaciones universales del bien del único Dios y los nombres que hemos citado; y que hay uno que declara toda la Providencia del único Dios; y que hay otros que manifiestan los modos más o menos generales de la Providencia.

815 § 3. Pero dirá alguno: Teniendo el ente mayor extensión que la vida, y la vida mayor que la sabiduría, ¿por qué son superiores los vivientes a los entes, y los sensitivos a los vivientes, y a éstos los racionales, y a los racionales los espíritus, que están en torno a Dios y le son más próximos? Pues parecería cosa puesta en razón que los que participan mayores dones de Dios, superen también y sean más excelentes que los demás. Esta objeción tendría razón en la suposición de que los seres espirituales carecen de entidad y de vida; pero como los divinos espíritus superan a todos los demás por su entidad, y gozan de una vida más excelente que los demás vivientes, y entienden y conocen de manera superior a la de la razón y de los sentidos, y desean con más intensidad y participan en mayor grado que todos los seres de la belleza y del bien,

814-818 Pera, o.c., p.238-241.
814 Santo Tomás, o.c., n.610-613.
815 Santo Tomás, o.c., n.614-617.

se hallan precisamente más próximos al Bien cuanto más espléndidamente han participado de él y han recibido mayor número de dones y más excelentes; así como también los racionales aventajan a los sensitivos cuanto mayor es la fuerza de razón que poseen, como los sensitivos el poder de sentir, y los demás, la vida.

Y se puede asentar, creo, esta verdad: que los seres que participan en mayor grado de los dones infinitos del Dios único, se hallan más próximos a El, y son más divinos que aquellos que en eso se hallan en situación de inferioridad.

816 § 4. Y puesto que hemos hablado ya también de eso, dediquémonos ahora a celebrar el Bien, como verdaderamente existente y causa de las sustancias de todas las cosas. «El que es» existe como causa sustancial supernatural de toda esencia posible, y es el productor del ente, de la existencia, de la persona, de la naturaleza; principio y medida de los siglos y entidad de los tiempos, y siglo de las cosas que son, y tiempo de las cosas que son hechas; el ser, para aquellas cosas que de algún modo son; generación, para cuantas son generadas. Del que es, procede el evo, y la sustancia, y la existencia, y el tiempo, y la generación, y lo que se engendra. El es cuanto hay en las cosas que existen y lo que de cualquier modo está en otro o existe por sí. Pues Dios no es ente de cualquier modo, sino que abarca en sí y precontiene simple e infinitamente todo el ser; por lo cual, también se le llama Rey de los siglos, como en quien y en el seno de quien está y tiene consistencia todo ser, y como quien ni era, ni será, ni fue hecho, ni es hecho, ni será hecho; más aún, ni es; sino que El es más bien el ser para las cosas; y no sólo las cosas que son, sino el ser mismo de las cosas proviene del que existe antes de los siglos. El es, en efecto, el evo de los evos, existente antes de todo evo.

817 § 5. Repitámoslo una vez más: a todas las cosas y a los evos les viene el existir de aquel que preexiste. Todo tiempo y todo evo de El viene; y el principio y causa de todo evo y de todo tiempo y de todo ser es aquel que preexiste. Todas las cosas participan de El y El no se retira de ninguna. El es anterior a todas las cosas, en El tienen consistencia, y en una palabra, si algo de cualquiera manera existe, en El, que

816 Santo Tomás, o.c., n.618-630.
817 Santo Tomás, o.c., n.631-632; G. Caffarena, *Metafísica trascendental* p.120s.

existe antes, existe, es pensado, es conservado. Y antes de las demás participaciones de El se propuso al ser mismo, y el ser en sí es anterior en dignidad al ser por sí vida, y a la sabiduría en sí, y a la semejanza divina en sí; y cuantos principios son participados por las cosas, ellos mismos, antes de esa participación que sufren, participan del ser, o mejor, todos esos principios en todo lo que son, y participados, como son, por las cosas, participan del mismo ser-en-sí y no hay ninguna cosa de la cual el mismo ser-en-sí no sea la esencia y el evo.

818 Siendo, pues, Dios, como es, conforme a toda razón, más excelso que todas las demás cosas, se le celebra como ente por el más noble de sus dones, ya que El posee antes y de manera más perfecta el ser más excelente, e hizo existir así a lo que es, digo al ser en sí, y, por medio de él, dio existencia a cuanto de cualquier modo existe. Los principios de las cosas, todos ellos participan del ser, y así, primero son, y después sus principios...

819 § 8. Las primeras participaciones del ser mismo las distribuye entre aquellas esencias más nobles que las Escrituras denominan «eternas», pero el ser mismo de todas las cosas nunca perece; si bien ese mismo ser viene de Aquel que existe anteriormente: de El es el ser, y no El del ser; y en El está el ser, y no El en el ser; el ser lo tiene (como participado) a El, pero El no tiene al ser. El es el evo, y el principio y la medida, ya que El existe antes del ente y del evo, como principio sustantificante y medio y fin de todas las cosas. Y por eso, a El, que preexiste en el pleno sentido de la palabra, las Escrituras lo multiplican en la representación intelectual de todas las cosas, y acertadamente a propósito de El se dice que «era» y «es» y «será» y también «ha sido hecho» o «se hace» y «se hará»; pues todas esas expresiones significan para los que saben pensar bien de Dios, que El existe conforme a todos los sentidos, supersustancialmente y causa de cuantos seres se hacen de cualquiera manera. Pues su condición no es ser esto, y aquello otro no; ni ser de este modo, y de aquel otro modo no; sino que, más bien, es todas las cosas, como autor de todas ellas, y como conteniendo y previniendo en sí todos los principios y todos los términos de las cosas; y se halla sobre todas las cosas, ya que existe de una manera superior supraesencialmente antes que todas ellas. Por lo cual, de El se puede

818 Santo Tomás, o.c., n.632-639.
819 Santo Tomás, o.c., n.651-661; Pera, ibid., p.246.

decir y negar a la vez todo: se le describe como de toda figura y de toda forma, y a la vez no tiene forma ni belleza; contiene anticipadamente y apartado los principios, los medios y los fines de las cosas, e irradia sin contaminarse la existencia a todos los seres con una causalidad única y una en grado sumo.

820 Pues, si este sol nuestro, a todas las sustancias y cualidades de las cosas sensibles, por muy numerosas y diversas que sean, él, a pesar de ser único y difundir de manera uniforme su luz, las renueva a todas, y las nutre, y las conserva, y las perfecciona, y las distingue, y las une, y las fomenta, y las ayuda, y las incrementa, y las transmuta, y las asegura, y las produce, y las hace surgir y las vivifica, y cada una de esas cosas sensibles participa de un mismo sol según su modo propio, y si ese único sol ha tenido concentradas en sí de antemano las causas de ese gran número de seres que participan de él, con mayor razón habrá que conceder que en la causa del sol mismo y de todas las cosas se hallan los ejemplares de todas las cosas en una singular unión supraesencial, ya que tal causa, por la sobreabundancia de su esencia, las produce. Llamamos ejemplares a las razones preexistentes y sustantificadoras de Dios, a las que la Sagrada Escritura denomina predefiniciones y voluntades divinas y buenas, conforme a las cuales el que es sobre toda sustancia predeterminó y produjo todas las cosas...

Capítulo VII

Sobre la sabiduría, la mente, la razón, la verdad y la fe

821 § 1. Vengamos ahora, si así bien parece, a celebrar la verdadera y eterna vida también como sabia y sabiduría en sí, o, mejor dicho, como creadora de toda ciencia y elevada sobre toda sabiduría e inteligencia. En efecto, Dios no solamente posee toda plenitud de la sabiduría, «y su inteligencia no tiene medida» (Sal 146,5), sino que se halla sobre toda razón, y mente, y sabiduría. Entendiendo esto sobrenaturalmente, un varón verdaderamente divino, común sol nuestro y de nuestro maestro, dice: «Lo que es necedad en Dios, es más sabio que los hombres» (1 Cor 1,25), no sólo porque todo pensamiento humano, comparado con la firmeza y estabilidad de las

820 Santo Tomás, o.c., n.662; Pera, ibid., p.246-247.
821 Santo Tomás, o.c., n.695-700.

inteligencias divinas perfectísimas, viene a ser como error, sino también porque es usual entre los teólogos expresar los predicados privativos en Dios de la manera opuesta. Así, las Escrituras a la luz esplendorosísima la llaman invisible, y al que tiene muchos nombres de insignes alabanzas lo llaman inefable e innombrable; y al que es omnipresente y se le encuentra a partir de todas las cosas, lo llaman incomprensible e ininvestigable.

822 Pues bien: de ese modo también aquí se dice del Apóstol que alaba la necedad en Dios, porque lo que en ella se antoja contrario a la razón y absurdo, lo sublima la verdad inefable y sobre toda razón. Pero, como ya he advertido en otra ocasión, si recibimos con nuestra mentalidad lo que es superior a nosotros, apegándonos a los sentidos de las palabras con los que estamos familiarizados, y ponemos en un mismo plano las realidades divinas con las nuestras, nos equivocamos, lanzándonos a medir por lo que aparece lo divino e inefable. Tenemos que ser conscientes de que nuestra mente tiene, sí, una facultad intelectiva con la que poder conocer las cosas inteligibles, pero que esa unión, por la cual se une con las realidades que le son superiores, sobrepasa con mucho su naturaleza. Conforme a esa unión, pues, es como hay que pensar las realidades divinas, y no a nuestro modo, sino renunciando completamente a nosotros mismos y entrando todos en Dios; ya que es mucho mejor que seamos de Dios, que no nuestros: de esa manera, si estamos unidos con Dios, se nos podrán comunicar los dones divinos.

823 Celebrando, pues, hiperbólicamente a esta sabiduría como carente de razón, y loca y fatua, proclamamos que es causa de toda mente y razón, y de toda sabiduría e inteligencia, y que de ella procede todo designio y toda ciencia e inteligencia, y en ella «están ocultos todos los tesoros de sabiduría y ciencia» (Col 2,3).

824 § 2. De esa misma (sabiduría divina) reciben las almas la facultad de razonar: éstas, cuando investigan discursivamente y como por rodeos la verdad de las cosas, decaen en no pequeño grado de la perfección de aquellas mentes unidas, a causa del carácter particular y fragmentado de su conocimiento; pero cuando de la pluralidad logran subir a la síntesis, también ellas emulan, en cuanto les es dado a unas al-

822 Santo Tomás, o.c., n.700-716.
823 Santo Tomás, o.c., n.707-716; Pera, ibid., p.267.268.272.

mas, a las inteligencias mismas. Aun a los sentidos mismos no sería aberración llamarlos una como resonancia o eco de la Sabiduría, pues la mente misma de los demonios, en cuanto es mente, de ella proviene; y en cuanto es insensato, y no sabe lo que quiere (el Bien), ni desea conseguirlo, más bien se trata de un estado de caída o defección de la sabiduría.

825 Pero, si a la sabiduría divina se la llama principio de la sabiduría misma, y de toda mente y razón y sentido, y su causa productiva, y su perfección, y su tutela, y su consumación, ¿cómo se dice de Dios mismo que es sabiduría supersapiente, y mente, y conocimiento, y Verbo? ¿Cómo entenderá objeto alguno inteligible, si carece de acto espiritual? ¿O cómo va a percibir los objetos sensibles, si trasciende todo sentido? Mientras que las Escrituras atestiguan que Dios conoce todas las cosas, y que nada escapa al conocimiento divino. Pero es que, como he dicho repetidas veces, las cosas divinas hay que entenderlas de modo divino. En efecto, a Dios se atribuyen la amencia y la insensibilidad, pero por exceso, no por defecto; como también atribuimos carencia de razón al que está sobre toda razón, y la imperfección, al que es superperfecto y perfecto más que nadie; a la luz inaccesible asociamos la oscuridad, que hace imposible el tacto y la vista, en el sentido de que supera a esta luz que contemplan nuestros ojos. Así que la mente divina abarca todas las cosas con cierto conocimiento eminente, por el cual conoce por anticipado todas las cosas, en virtud del poder causal que tiene sobre todas ellas; conoció los ángeles antes de que fuesen creados, y los llamó a la existencia; y así también conoce a todas las cosas desde el interior de sí mismo, y ya desde su nacimiento, por decirlo así, y las lleva a la existencia. Eso creo que quiso significar la Escritura, al decir «El que conoce todas las cosas antes de que sean hechas» (Dan 13,42).

826 La mente divina, en efecto, no conoce las cosas aprendiendo algo de ellas, sino que por ella misma y en sí misma posee de antemano causalmente y comprehende toda la ciencia y el conocimiento y la esencia de todas las cosas, no mirando a cada una en particular según su especie, sino conociendo y conteniendo a todas en el ámbito de la causa que es ella misma. Como la luz precontiene en sí causalmente el conocimiento de las tinieblas, no conociendo las tinieblas más que desde

825 Santo Tomás, o.c., n.717-722.
826 Santo Tomás, o.c., n.723-726.

la propia luz. Conociéndose, pues, a sí misma la sabiduría divina, conocerá todas las cosas: las materiales las conocerá de una manera inmaterial; las divisibles, indivisiblemente; la multitud, unitariamente, puesto que conoce y produce todas las cosas en la unidad misma (de su esencia). En efecto, si por una única causa Dios comunica la existencia a todos los seres, por medio de esa misma única causa las conocerá a todas como habiendo recibido de El la existencia, y como preexistentes en Sí mismo, y no recibirá de las cosas ese conocimiento, sino, al contrario, dispensando El mismo a cada una su conocimiento de ellas y el de las otras. No tiene, pues, Dios un conocimiento peculiar de Sí mismo, y además otro, de carácter general, que abarque todas las cosas: el que es causa de todas las cosas, no va a ignorar, al conocerse a Sí mismo, los seres que provienen de El, y cuya causa es. De ese modo, pues, conoce las cosas, no por una ciencia que le viene de ellas, sino por el conocimiento de Sí mismo. Aun de los mismos ángeles nos enseña la Escritura que conocen lo que pasa en la tierra, no conociendo las cosas sensibles por los sentidos, sino por la facultad y naturaleza del espíritu deiforme.

827 § 3. Otro punto que hay que investigar es cómo conocemos nosotros a Dios, que ni es perceptible por los sentidos y la inteligencia, ni es nada absolutamente de las cosas que son. ¿No estaríamos en la verdad si dijésemos que a Dios no lo conocemos por su naturaleza (ya que nos es desconocido lo que es su naturaleza y supera a toda razón y mente), sino que por el orden universal por El dispuesto, y que contiene en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus ejemplares divinos, ascendemos, en la medida a nosotros posible, al conocimiento de ese sumo bien y fin de todos los bienes, por vía y orden de la negación y sublimación de todas las cosas y de la causalidad universal? Por lo cual, Dios es conocido en todas las cosas, y separadamente de todas ellas; es conocido por el conocimiento y por la ausencia de conocimiento; y de El hay conocimiento, razón, y ciencia, y tacto, y sentido, y opinión, y pensamiento, y nombre y todo lo demás. Y ni es entendido, ni expresado, ni nombrado, y no es alguna de las cosas que son, ni es conocido en ninguna de ellas. Y es todo en todas las cosas, y nada en ninguna; es conocido por todos a partir de todos, y por ninguno a partir de ninguna: todas esas afirmaciones las hacemos sobre Dios con validez, y le celebramos

827 Santo Tomás, o.c., n.727-731.

a partir de todas las cosas, a proporción de la causalidad que sobre ellas tiene.

828 Se da también un conocimiento perfectísimo de Dios, que se obtiene por la ignorancia, en esa unión supraintelectual, cuando la mente, apartándose de todas las cosas y abandonándose al fin a sí misma, se une con los rayos que le vienen de arriba y con los cuales es iluminada en esa profundidad inescrutable de la sabiduría divina. Sin embargo, se la puede reconocer también, como hemos dicho, a partir de todas las cosas, ya que ella es, como dicen las Escrituras, la causa que las ha hecho a todas, y las ha compuesto y ordenado en una conexión indisoluble, y siempre conecta los fines de las precedentes con los comienzos de las siguientes, y crea la armonía y la concordia de todo el universo.

829 § 4. También se dice de Dios en las Escrituras que es razón (Sab 18,15), no sólo porque es el dispensador de la razón y de la mente y de la sabiduría, sino porque contuvo anticipadamente las causas de todas las cosas unitariamente; y porque lo penetra todo, llegando, como dice la Escritura, hasta el fin de todas las cosas (Sab 7,24); y, sobre todo, porque la razón de Dios es simple sobre toda simplicidad, y como supersustancia, se halla separada y por encima de todas las cosas...

Capítulo IX

Sobre la magnitud, la pequeñez, la identidad, la distinción, la semejanza, la desemejanza, el estado, el movimiento y la igualdad

830 § 6. Si alguno quiere llamar a Dios semejante, como el mismo que es, y como semejante todo El a sí mismo por unidad e indivisibilidad de su ser, no habría que reprobar tal denominación de «semejante». Sin embargo, los teólogos sostienen que Dios, que trasciende todas las cosas, en cuanto tal, no es semejante a ninguna cosa, sino que El concede la semejanza divina a los que se vuelven a El, al tratar de imitarle según sus fuerzas sobre todo límite y concepto.

831 Y ésa es la fuerza de la semejanza divina: que todo lo que ha sido producido lo hace volverse hacia su causa. Las

828 Santo Tomás, o.c., n.732-733; Pera, ibid., p.275.
829 Santo Tomás, o.c., n.734-735; Pera, ibid., p.278.
830 Santo Tomás, o.c., n.828-833; Pera, ibid., p.312.

cosas producidas son, pues, las que se han de decir semejantes a Dios, como plasmadas que han sido a su imagen y semejanza: de Dios, en cambio, no hay que decir que es semejante a ellas, pues ni aun siquiera el hombre es semejante a su imagen. Las cosas que son del mismo orden pueden ser semejantes entre sí, y la semejanza puede ser recíproca entre ellas, de suerte que sean semejantes mutuamente según la primera especie de semejanza que se da; pero tal reciprocación no es admisible entre causa y efecto. Pues no ha hecho don de la semejanza sólo a estos o a aquellos seres, sino que es la causa de que sean semejantes todos aquellos que participan de la semejanza, y El mismo es su autor; y cuanto de semejante se encuentra en todos, lo es como por una huella de la semejanza divina y consuma la unión entre ellos.

832 § 7. Mas, ¿para qué decimos todo esto? Pues las mismas Escrituras dicen que Dios es desemejante, y que no hay que ponerle en parangón con nadie, como diverso que es de todas las cosas, y, lo que es más extraño, dicen que nada es semejante a El. Pero tales expresiones no se oponen a la semejanza para con El. Una misma cosa es, en efecto, semejante y desemejante a Dios: semejante, según la posible participación del imparticipable; desemejante infinitamente, por inferioridad de los efectos respecto de la causa de la que distan infinitamente sin medida posible.

Capítulo XI

Sobre la paz. Qué significa el ser mismo en sí, la vida en sí, la fuerza en sí, y otras expresiones similares

833 § 6. Pero ya que en otras ocasiones me has preguntado por carta a qué llamo *esse per se* (el ser en sí), la vida en sí, la sabiduría en sí, y dices que no acertabas a ver cómo unas veces llamo a Dios la vida en sí, y otras, el productor de la vida en sí, he creído necesario, ¡oh hombre de Dios!, el liberarte, en la medida posible, de esa duda. En primer lugar, no se oponen entre sí, como he dicho miles de veces, el llamar a Dios el poder en sí y la vida en sí, y el llamarle creador de la vida en sí, o de la paz en sí, o del poder en sí, pues estos

832 Santo Tomás, o.c., n.834.
833-855 Pera, o.c., p.347-351.
833 Santo Tomás, o.c., n.925-928.

últimos apelativos se atribuyen a Dios por los seres existentes, y sobre todo por los que ocupan los primeros puestos, como causa de todos los seres; mientras que los primeros apelativos se le atribuyen en cuanto que existe supersustancialmente sobre todos los seres, y, de entre ellos, los primeros.

834 Pero me preguntas qué entiendo por ser en sí, vida en sí, o cuanto afirmo que existe absolutamente a modo de principio, y lo pongo como originado por la creación directa de Dios. Respondo que eso no es algo retorcido, sino llano y de fácil explicación. No digo que ese ser en sí sea una cierta sustancia divina o angélica, que sea la causa de que existan todos los seres (pues sólo el que es más que sustancia es el principio, la sustancia y la causa de la existencia de todo y del ser en sí); ni tampoco ponemos otra divinidad que sea origen de la vida, distinta de la vida superdivina, causa de todos los seres vivientes y de la misma vida en sí, ni, para decirlo brevemente, otras causas principales de las cosas, creadoras y existentes por sí, que algunos temerariamente dieron en decir dioses y hacedores de las cosas, nombres que nunca fueron capaces de ponérselos en el sentido propio y verdadero (ya que eran una pura nada) ni ellos ni sus antecesores.

835 Lo que decimos es que el ser en sí, y la vida en sí, y la divinidad en sí es a modo de principio, y divina y eficientemente el único principio y causa de todas las cosas, el superprincipio y supersustancia; pero, en cuanto que Dios es participado en sus dones, llamamos a las providencias que emanan de Dios, la afección en sí de las sustancias en sí, la vivificación en sí, la deificación en sí, y los seres que de ellas participan conforme a la naturaleza de cada uno, subsisten, viven y son divinos, y así se les llama, y lo mismo sucede respecto de las otras denominaciones. Por eso, decimos de Dios que es bueno y autor de los seres primeros; después, de los todos; después, de los particulares de ellos; después, de los que participan de éstos de una manera general y universal; después, de los que participan de los mismos parcialmente...

834 Santo Tomás, o.c., n.929-931.
835 Santo Tomás, o.c., n.932-938.

Capítulo XIII

1. *Se explica en qué sentido es Dios perfecto.* 2. *En qué sentido se dice que es uno; y, a la vez, se demuestra que se da unidad en las cosas.* 3. *Que, desaparecida la unidad, todo perece y que de Dios uno vinieron a la existencia todas las cosas, y cómo hay que alabar a Dios como uno, y cómo la Santísima Trinidad es eminentísima unidad.* 4. *Conclusión de la obra*

836 Se dice de Dios que es uno, porque, a causa de la excelencia de su singular unidad, es todas las cosas unitariamente, y porque es causa de todo, sin perder su unidad. Pues nada hay que no participe de ese uno, sino que, así como todo número participa de la unidad, y así hablamos de un binomio, o de una decena, o de una mitad, o de una tercera parte, o de una décima parte, de manera semejante también todas las cosas y cada porción mínima de realidad participa de lo uno, y cuanto es, lo es en el grado en que es algo uno. Pero ese uno, causa universal de los seres, no es uno que resulta de muchos, sino un uno tal que, anteriormente a todo uno y a toda multitud, determina a todo uno y a toda multitud; jamás, en efecto, de la multitud está ausente la unidad; así, lo que es multitud por sus partes, es algo uno en cuanto [forma un] todo; y lo que es múltiple en los accidentes, es algo uno en cuanto al sujeto; y los que son muchos por el número o las potencias, son uno en la especie; y lo que es multitud en los procesos, es algo uno en el principio de donde dimana ese proceso. Y no hay ser alguno en la naturaleza que no participe, en algún orden, del uno en aquel que se mantiene único a través de todas las cosas y contuvo de antemano en una única entidad a los todos y a sus opuestos universalmente. Sin el uno no es posible, cierto, la multitud, mientras que sin la multitud se dará el uno, lo mismo que la unidad antes que todo número multiplicado; y si se supone que todas las cosas están unidas con todas, todas serán algo uno en la totalidad...

837 § 3. Ninguna unidad o trinidad, ni ningún número, ni unidad, ni fecundidad, nada de lo que existe, o de lo que es conocido por alguno, vale para explicar ese arcano, que supera toda razón y toda mente, de la superdeidad superexis-

836 Santo Tomás, o.c., n.969-978; Pera, ibid., p.365.
837 Santo Tomás, o.c., n.979-981; Pera, ibid., p.365.

tente sobresencialmente sobre todas las cosas; no hay posibilidad de asignarle un nombre o un concepto, sino que se mantiene inaccesible a todos. Y ni aun el nombre mismo de bondad se lo damos como apropiado a El, sino que por el deseo de entender y decir algo sobre esa naturaleza oculta e inefable, reservamos para él como algo sagrado el nombre más venerable de todos los nombres; en ese empeño nos acompañan los teólogos, pero quedamos muy lejos de la verdad de las cosas. Por eso, ellos prefirieron ese proceso de ascensión por negaciones, ya que por él, apartándonos de las cosas familiares, se nos abre el camino a través de todas aquellas divinas inteligencias, de las cuales está separado lo que trasciende todo nombre y toda razón y conocimiento, y nos une por fin con Dios, en la medida posible.

SOBRE LA TEOLOGIA MISTICA

Capítulo I

Cuál es la oscuridad divina

838 § 1. ¡Oh Trinidad supernatural, y más que divina, y más que buena, que presides a la teosofía de los cristianos, dirígenos a la cumbre superindemostrable, superluminosa de los místicos oráculos, en donde los simples y absolutos e inmutables misterios de la teología se manifiestan en la oscuridad superluminosa del silencio que enseña las cosas arcanas, que brilla superesplendorosamente en la oscuridad tenebrosísima, e inunda las mentes ciegas con los bellísimos resplandores que acompañan a esa realidad intangible e invisible! Estos son mis deseos: y tú, ilustre Timoteo, en las contemplaciones místicas, ejercítate intensamente en abandonar los sentidos y las operaciones intelectuales y todos los objetos sensibles e inteligibles, y cuanto es y no es, para que puedas elevarte, fuera de toda demostración, a la unión, en la medida que es posible, con Aquel que trasciende toda esencia y toda ciencia, ya que por la libre y absoluta y pura renuncia de ti

838-843 V. Lossky, *La théologie négative, dans la doctrine de Denys l'Aréopagite:* Rev. sc.phil.théol. (1939) p.204-24; J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la connaissance mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Bruxelles 1959).
838 *Annot.* Corderii, o.c., p.4-10; *Paraphrasis* Pachymerae, ibid., p.18-22. G. Caffarena, *Metafísica trascendental* p.275.

mismo a todas las cosas, serás elevado, solo ya y libre de todo, a ese rayo supernatural de la divina oscuridad.

839 § 2. Cuida, sin embargo, de que no llegue esto a oídos de los espíritus rudos: me refiero a esos que están adheridos a las cosas naturales y no se imaginan que además de ésas pueda haber otras realidades supernaturales; es más, se creen que con su conocimiento entienden a Aquel que «puso su morada secreta en las tinieblas» (Sal 17,13). Y si los divinos misterios escapan al alcance de esos tales, ¿qué diremos de aquellos que, más rudos todavía, señalan como causa suprema de todas las cosas a algún ser de los que ocupan los puestos ínfimos en la naturaleza, y dicen que no es en nada superior tal causa a las impías imágenes de innumerables formas que ellos fingen, siendo así que de ella, como de causa universal, habría que asentar todas las afirmaciones que se hacen a propósito de todos los seres, y atribuírselas a ella; o, más bien, negarlas todas de ella, como superexistiendo sobre todos los seres, y no creer que las negaciones contradicen a las afirmaciones, sino pensar que ella, muy anterior y superior a toda privación, trasciende toda negación y toda afirmación?

Capítulo II

Cómo debemos también unirnos y tributar alabanzas al autor de todas las cosas, que las trasciende a todas

840 Nuestro anhelo es el adentrarnos en esa oscuridad superluminosa, y por la negación de toda visión y conocimiento, ver y conocer lo que trasciende toda visión y todo conocimiento, por ese mismo hecho de no ver ni conocer: pues eso es precisamente el ver y conocer y alabar supernaturalmente por la supresión de todas las cosas al que trasciende toda esencia, no de otra manera que los que labran una estatua en la piedra, con quitar lo que estaba cubriéndola e impedía la visión clara de la forma que está tras ello oculta, con sólo eso dejan al descubierto su propia belleza latente. Pero creo que hay que hablar de las negaciones de modo contrario a como lo hacemos con las afirmaciones. En efecto, a éstas las establecíamos empezando por las primeras y descendiendo de ahí a las intermedias y a las últimas; en cambio, en aquéllas, ascendiendo desde las últimas, retiramos todo, a fin de que se nos revele y lleguemos a conocer aquella cognoscibilidad que

840 *Annot.* Corderii, o.c., p.23-24; *Scholia* Sti. Maximi, ibid., p.24-28.

va envuelta en todas las cosas cuando se conoce algo de ellas y contemplamos aquella oscuridad supernatural que se halla velada por toda luz que hay en las cosas.

CAPÍTULO III

Qué expresiones son afirmativas y cuáles negativas respecto de Dios

841 Cuanto más altas son las realidades a que pretendemos remontarnos, tanto más se reducen nuestras expresiones al divisar y contemplar a los seres inteligibles; así como también ahora, cuando nos adentramos en esa oscuridad que trasciende toda inteligencia, caeremos no ya en la parquedad de palabras, sino en un silencio absoluto e inhibición de inteligencia. Antes, la exposición, procediendo de arriba abajo, iba cobrando una extensión proporcionada al proceso mismo de descenso; ahora, en cambio, ascendiendo de los seres ínfimos al que domina en la cumbre, se va contrayendo según el ritmo de la ascensión, hasta que, consumada ésta, enmudezca por completo y se una totalmente con el Dios inefable. Pero, ¿por qué—dirán—, disponiendo las afirmaciones divinas a partir del primer ser, el proceso de negación lo entablamos a partir de los últimos? —Porque, cuando tratábamos de asentar la realidad del que está sobre toda afirmación, había que poner el fundamento para el proceso afirmativo, en lo que es afín, cercano a El; pero cuando tratamos de caracterizar negativamente al ser que está sobre toda negación, debíamos segregarle de lo que más dista de El: ¿no es verdad que Dios más es vida y bondad, que aire o piedra? ¿Y que está más lejos de embriagarse o de airarse, que de no ser expresado o entendido?

CAPÍTULO IV

Que no es ninguna cosa sensible Aquel que es autor por excelencia de toda cosa sensible

842 Decimos, pues, que la causa de todas las cosas y que trasciende a todas, no carece de esencia, ni de vida, ni de razón, ni de mente; ni es cuerpo, ni figura, ni forma, ni cua-

841 *Annot.* CORDERII, o.c., p.34-35; *Scholia* STI. MAXIMI, ibid., p.35-37; *Paraphrasis* PACHYMERAE, ibid., p.38-40.
842 *Annot.* CORDERII, o.c., p.41-43; *Paraphrasis* PACHYMERAE, ibid., p.44-45.

lidad o cuantidad, ni tiene masa (mole), ni está en lugar, ni es objeto de la vista, ni del tacto, ni siente, ni es objeto de ningún sentido, ni admite en sí desorden alguno o alguna perturbación originada por las pasiones sensibles, ni es débil, ni está expuesta a los accidentes sensibles, ni está necesitada de luz, ni es sujeto o tiene en sí cambio, o corrupción, o división, o flujo, o algo de lo que es objeto de los sentidos.

CAPÍTULO V

Que no es ninguna de las cosas inteligibles Aquel que es el autor por excelencia de toda cosa inteligible

843 De nuevo, ascendiendo, decimos que no es alma, ni mente, ni imaginación, y que no tiene opinión, o razón, o inteligencia; ni es palabra, ni inteligencia, ni es expresado, ni es entendido; no es ni número, ni orden, ni magnitud, ni pequeñez, ni igualdad, ni semejanza, ni desemejanza; ni está en reposo, ni se mueve, ni tiene potencia, ni es potencia, ni luz, ni vive, ni es vida, ni es sustancia, ni siglo, ni tiempo, ni algo tangible, ni es ciencia, ni verdad, ni reino, ni sabiduría, ni uno, ni unidad, ni divinidad, ni bondad, ni espíritu; ni es filiación, ni paternidad, ni otra cosa alguna conocida de nosotros o de cualquier ser existente, ni es cosa alguna de las que no existen, ni tampoco de las que existen, ni las cosas que existen le conocen tal cual es, ni El las conoce por mero ser de ellas; no hay razón de El, ni nombre, ni conocimiento; no es ni tiniebla, ni luz; ni error, ni verdad; ni El es objeto en absoluto de afirmación o de negación; mas, cuando hacemos las negaciones de los seres inferiores a El, ni lo afirmamos ni lo negamos, ya que se mantiene perfecto más allá de toda afirmación, como causa única universal, y como superación de todas las cosas segregada más allá de toda negación de todas las cosas y trascendiéndolas todas.

843 *Annot.* CORDERII, o.c., p.46-48; *Scholia* STI. MAXIMI, ibid., p.54-57; *Paraphrasis* PACHYMERAE, ibid., p.57-60; G. CAFFARENA, o.c., p.275.

SOBRE LA JERARQUIA CELESTIAL

CAPÍTULO II

Que las realidades divinas y celestes se explican acertadamente también con imágenes que no les son semejantes

844 § 3. La revelación mística sagrada presenta dos modos. Uno es el que procede, como es obvio, por imágenes semejantes de las sagradas figuras; otro, el que se hace por ficciones desemejantes, en completa discrepancia con ellas. A su vez, las tradiciones místicas de los tratados explicativos algunas veces celebran a la veneranda felicidad de la Deidad superesencial como Logos, y como mente, y como sustancia, explicando la racionalidad propia de Dios y su sabiduría; también la celebran como la existencia que es verdaderamente y como verdadera causa de las cosas, y la imaginan como una luz, y la llaman vida. Tales ficciones sagradas, aun siendo más apropiadas, y pareciendo aventajar a las figuras materiales, aun así decaen de la verdad de la semejanza divina, ya que ésta trasciende toda esencia y vida, y no la puede dar a conocer luz alguna, y toda razón y mente está alejada inconmensuradamente de su semejanza.

845 Otras veces, en cambio, los mismos escritos la celebran con ilustraciones supramundanas desemejantes, le dan los apelativos de invisible, e infinita, e incomprensible, que no dan a entender qué es, sino qué no es. Y esto es, a mi juicio, más propio de ella; pues, como insinuó aquella tradición arcana y sacerdotal, decimos verdad al afirmar que no es a la manera de cosa alguna existente, si bien ignoramos su superesencial e invisible e inefable infinitud. Siendo, pues, respecto de las realidades divinas, verdaderas las negaciones, desajustadas las afirmaciones, dice mejor con la oscuridad de esos misterios la explanación de las realidades invisibles por el recurso a ficciones que no guarden semejanza con ellas; tales descripciones de esos tratados, lejos de mancillar, embellecen las realidades celestes, al explicarlas con ficciones de formas desemejantes a ellas, dando a entender de ese modo en qué grado sobremundano superan a todos los seres materiales.

844-848 DENYS L'ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste*. Introd. par R. ROQUES, Étud· et texte critique par G. HEIL. Trad. et notes par M. DE BANDILLAC (Paris 1970).
844 *Annot.* CORDERII, o.c., p.23-24; *Scholia* STI. MAXIMI, ibid., p.24-28; *Paraphrasis* PACHYMERAE, ibid., p.32-37.
845 GÓMEZ CAFFARENA, o.c., p.275-279.

846 Que esas semejanzas incongruentes tengan la virtud de despertar más vivamente nuestra mente, nadie que tenga buen juicio lo negará, según creo. En efecto, cuando se fingen imágenes más nobles, no es inverosímil que algunos incurran en el error de pensar que las naturalezas celestes son a modo de ciertas figuras humanas, por decirlo así, de oro rodeadas de esplendor, cubiertas con un vestido resplandeciente, blandiendo un arma de fuego sin quemarse, y con todas esas formas con que la teología imaginó a los seres celestes.

847 Para evitar que eso suceda a los que no han llegado a captar con su mente algo que supere las cosas hermosas y bellas sensibles, la sabiduría de los santos teólogos, que posee la virtud de elevarnos a las realidades de arriba, se abaja a echar mano de desemejanzas incongruentes, no consintiendo que lo que hay en nosotros de material haga paz y se contente con esas imágenes vergonzosas, sino excitando y estimulando, por la deformidad misma de las figuras, a la parte superior del alma, haciéndola ver que no se puede en modo alguno, ni aparece verosímil ni aun tan siquiera a los que están muy apegados a las realidades terrenas, que guarden semejanza con figuras tan absurdas aquellas realidades supracelestes y divinas que admiramos en tales símbolos. Además, hay que tener presente que no hay cosa que exista que se vea privada por completo de la participación del bien, diciendo la suma Verdad: «todas las cosas eran muy buenas» (Gén 1,31).

848 § 4. De cualquier cosa, pues, se pueden obtener buenas inteligencias, pues está al alcance de los varones inteligentes y espirituales el formar tales desemejanzas sirviéndose de las cosas materiales, conscientes de que los seres espirituales las poseen de modo diverso a como se las atribuye a las cosas sensibles.

CARTAS

Carta I (al monje Cayo)

849 Las tinieblas se disipan con la luz, sobre todo con la luz intensa: y la ignorancia, con los conocimientos, sobre todo con los conocimientos amplios. Tomando esas expresio-

849 *Annot.* CORDERII, o.c., p.62-63; *Scholia* STI. MAXIMI, ibid., p.63-64; *Paraphrasis* PACHYMERAE, ibid., 64-68.

nes en sentido superlativo, y no privativo, proclama tú con toda verdad que pasa desapercibida, a los que poseen la verdadera luz y el conocimiento de las cosas, la ignorancia que se da según Dios. Y las tinieblas supereminentes están vueltas a toda luz y mantienen oculto todo conocimiento. Y si alguno, habiendo visto a Dios, se percata de lo que ha visto, no le ha visto a El mismo, sino algo de sus cosas que existen y son conocidas; pero El mismo se mantiene constantemente sobre toda mente y sustancia, a través de esa misma negación de conocimiento y esencia, existiendo, y supersustancialmente es conocido trascendiendo toda mente. Y tal ignorancia perfectísima, por lo que tiene de buena, es el conocimiento de aquel que trasciende cuanto puede ser objeto de conocimiento.

Carta V (al «ministro» DOROTEO)

850 La oscuridad divina es una luz inaccesible en la que se dice que mora Dios. Y siendo invisible como es, a causa de la exuberante efusión de luz sobrenatural, llega a ella aquel que ha merecido conocer y ver a Dios; y en el mismo no ver y no conocer, existe verdaderamente en Aquel que trasciende toda visión y conocimiento, sabiendo bien que El existe en todas las cosas, tanto sensibles como inteligibles, y diciendo con el profeta: «Tu ciencia es misteriosa para mí; harto alta, no la puedo alcanzar» (Sal 138,6). Como dice también que San Pablo vio a Dios cuando llegó a conocer que El trasciende todo conocimiento y toda inteligencia: ya que dice que sus caminos son ininvestigables e inescrutables sus juicios, y sus dones inenarrables, y que su paz supera todo sentimiento; como quien había descubierto a Aquel que está por encima de todas las cosas y había reconocido, superando toda inteligencia, que el que es autor de todas las cosas, es también superior a todas ellas.

849-850 R. F. HATHAWAY, *Hierarchy and the definition of order in the letters of Pseudo-Dionysius*. A study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings (The Hague 1970).

850 *Annot.* CORDERII, o.c., p.82-83; *Paraphrasis* PACHYMERAE, ibid., p.83-85.

BOECIO

(475/480-524)

OBRAS PRINCIPALES: *Dialogi in Isagogen Porphyrii; Commentarium in Isagogen Porphyrii; Commentarium in Categorias Aristotelis; Commentaria minora in librum Aristotelis* Περὶ ἑρμηνείας; *Commentaria maiora in librum Aristotelis* Περὶ ἑρμηνείας ; *Introductio in syllogismos categoricos; De syllogismo categorico; De syllogismo hypothetico; Liber de divisione; Commentaria in Topica Ciceronis; De differentiis topicis; Consolatio Philosophiae; De sancta Trinitate; De hebdomadibus* («Quomodo substantiae, in eo quod sunt, bonae sint); *Liber de duabus naturis in Christo, contra Eutichen et Nestorium.*

EDICIONES UTILIZADAS: ANICII MANLII SEVERINI BOETHII, *Philosophiae Consolatio*, ed. L. BIELER, Corpus Christianorum, Series Latina, XCIX (Turnholti 1957). Trad. del editor.

A. M. S. BOETHII, *De hebdomadibus:* ML 64 c.1311-1314. Trad. del editor.

A. M. S. BOETHII, *De Trinitate:* ML 64 c.1250. Trad. del editor.

A. M. S. BOETHII, *De duabus naturis in Christo:* ML 64 c.1341. Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: A. CROCCO, *Introduzione a Boezio* (Napoli 1970) (Bibliogr. p.113-123); ID., *La «Consolatio Philosophiae» di Boezio*. Saggio crítico-interpretativo; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Boethium «De Trinitate et de Hebdomadibus»*, en *Opuscula theologica S. Thomae Aquin.*, II (Taurini-Romae 1954), cura et studio F. CALCATERRA; ID., *Expositio super librum Boethii de Trinitate...* recensuit B. DECKER (Leiden 1955); THIERRY OF CHARTRES and his School, *Commentaries on Boethius*, edited by N. M. HÄRING, S.A.C., Pontifical Institute of Medieval Studies (Toronto 1971) (Bibliogr. p.7-16); P. GODET, art. *Boèce:* Dict. théol. cath. II (Paris 1910) c.918-922; P. COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de la «Consolation» de Boèce* (IX-XV siècles): Arch. d'hist. doctr. littér. du Moyen âge 14 (1939) 5-140; H. J. BROSCH, *Der Seinsbegriff bei Boethius, mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein* (Innsbruck 1931); M. CAPPUYNS, art. *Boèce:* Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclés. 9 (1937) c.348-380 (Bibliogr.); A. BOCOGNANO, *Consolation de la Philosophie*, trad. nouv., avec notes (Paris 1937); L.-B. GEIGER, O.P., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1942) p.36-45 (análisis del *De hebdomadibus); C.* FABRO, *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Milano 1939) p.14-23; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin* (Le Saulchoir, Kain 1926) p.142-145; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica trascendental* (Madrid 1970) p.122-124. 126.127.131.229.298; ID., *Metafísica fundamental* (Madrid 1969) p.378; E. RAPISARDA, *Boezio: Opuscoli theologici.* Testo con introduzione e traduzione (Catania 1960).

CONSOLACION SOBRE LA FILOSOFIA

LIBRO I

PROSA VI

851 1. En primer lugar, ¿te avienes a que con unas pocas preguntas explore y tantee tu estado de ánimo, para poder así ver la manera de curarte? * —Pregunta a tu arbitrio—le dije—lo que quieras como a quien, de cierto, te va a responder. —Entonces ella: ¿Piensas que este mundo es movido por la casualidad temeraria y fortuita, o más bien crees que hay en él una dirección racional? —En modo alguno puedo dar en pensar que movimientos tan bien concertados puedan deberse al azar fortuito, sino que bien sé—y ojalá que nunca deponga esta convicción—que es Dios, su autor, el que está al frente de su obra. —Así es, pues poco ha lo has celebrado en tus versos, deplorando que fuesen solos los hombres los que se sustraen a la divina tutela. Ya que no abrigabas la menor duda de que los demás seres estuviesen regidos por la razón. Pero, ¡ah!, me admira en extremo el que teniendo tan saludables pensamientos, estés enfermo. Mas sigamos investigando: conjeturo que algo, no sé qué, te falta. Dime, pues: ya que no dudas que el mundo sea regido por Dios, ¿sabes también de qué instrumentos se sirve?

852 —Apenas si entiendo el sentido de tu pregunta: ¡cuánto menos podré responder a ella! —¿Me engañaba yo al pensar que algo falta en ti, que deja abierta como una brecha, a través de la cual se ha infiltrado en tu alma el estado morboso de la desolación? Dime: ¿recuerdas cuál es el fin de las cosas y hacia qué se dirige la tendencia de la naturaleza entera?

—Lo tengo oído, pero la tristeza me ha embotado la memoria. —Sabes, por lo menos, de dónde proceden todas las cosas. —Sí, lo sé, y ya te he respondido que es de Dios. —Y ¿cómo es posible que, conociendo el principio de las cosas, ignores su fin? Pero, en fin, ésa es la fuerza de esos estados pasionales, que son capaces de conmover al hombre, pero no pueden arrancarlo totalmente de sí mismo y apoderarse de él.

* Personajes del diálogo: LA FILOSOFÍA y BOECIO.
851-897 COURCELLE, o.c., p.332.333-344; 7-11; CROCCO, o.c., p.5-6.46-96.
851 CROCCO, o.c., p.54; J. GRUBER, *Die Erscheinung der Philosophie in der «Consolatio Philosophiae» des Boethius:* Rehin. Muss. Phil. 112 (1969) 166-86.

853 Pero desearía que me respondieses también esta pregunta: ¿Recuerdas que eres hombre? —¿Y cómo no he de recordarlo? —¿Podrás, entonces, decir lo que es el hombre? —¿Es que me preguntas si sé que yo soy animal racional y mortal? Lo sé y declaro que soy eso. —¿Nada más que eso piensas que eres? —Nada más. —Ahora descubro otra causa, la más grave, de tu mal: has perdido el conocimiento de lo que eres. Y ya con eso he encontrado la explicación completa de tu mal y del camino que hay que emprender para devolverte la salud. En efecto, estás envuelto en la confusión que te acarrea el olvido de lo que eres: por eso te lamentas de tu destierro y del despojo de tus bienes. Y al ignorar el fin de las cosas, tienes por poderosos y felices a los malvados y perversos. Por fin, por no tener en cuenta qué poder rige al mundo, piensas que el vaivén de la fortuna se mueve sin alguien que lo dirija: cosas todas que son causas graves, no ya de una enfermedad, sino aun de la muerte misma. Pero demos gracias al Autor de la salud porque la naturaleza no te ha abandonado del todo.

854 Contamos con una gran ayuda para que recuperes la salud, y es la opinión verdadera que tienes sobre el gobierno del mundo, pues crees que se debe no al azar fortuito, sino a la ordenación divina; no abrigues, pues, ningún temor: ya de esta pequeñísima chispa se encenderá el calor vital.

Pero como no es tiempo todavía de emplear remedios más enérgicos, y sabemos que es condición de la mente humana el que, al rechazar las opiniones verdaderas, se imbuya de errores que, a modo de una neblina, perturban el libre ejercicio de la inteligencia, trataré primero de sosegar un poco tu alma con los sedantes más suaves y ordinarios, para que así, disipadas las tinieblas de tu estado pasional, puedas reconocer el esplendor de la verdadera luz.

LIBRO III

PROSA II

855 1. Entonces, bajando un poco los ojos, y como recogiéndose en lo más recóndito de su alma, empezó a hablar así: Todo el afán de los mortales, trabajado por múltiples ape-

854 CROCCO, o.c., p.53.
855-859 COURCELLE, o.c., p.113-126.
855-856 CROCCO, o.c., p.61-69.

tencias, se despliega por caminos diversos, pero tiende a un solo fin: la felicidad. Y ésta es aquel bien con cuya consecución ya no queda más que desear. Es el sumo bien, que abarca dentro de sí a todos los bienes; si le faltase algo, ya no sería el sumo bien, al quedar fuera de él algo que se podría desear. Es evidente, pues, que la felicidad es un estado perfecto por la reunión de todos los bienes. Como hemos dicho antes, todos los hombres se afanan por conseguir ese estado por diversas vías, pues es innato en el alma humana el deseo del verdadero bien, pero el error las desorienta y les hace buscar falsos bienes.

856 Unos creen que el bien supremo es no carecer de nada, y trabajan afanosamente en acumular riquezas; otros, estimando que es el llegar a la cumbre de los honores, se esfuerzan por obtener reputación entre sus semejantes. Los hay que ponen el sumo bien en el poderío supremo; los tales, o quieren reinar ellos mismos, o pegarse a los que reinan. Aquellos a los que les parece lo sumo la fama, se apresuran por hacer su nombre glorioso por el ejercicio de las armas o de las letras. Muchísimos miden la eficacia del bien por el gozo y la alegría: ésos piensan que el colmo de la felicidad es nadar en placeres. Otros hay que combinan alternativamente los fines y las causas de los anteriores, como los que desean las riquezas por el poderío y placeres que reportan, o los que buscan el poder para obtener riquezas o granjearse un nombre famoso.

En torno a estos y parecidos bienes se ejerce el afán de los mortales, ya en su obrar, ya, al menos, en sus deseos, como la fama y el aura popular, que parecen granjear cierta celebridad; la mujer y los hijos, que se buscan por los goces que proporcionan. Los amigos, raza escogida, se piensa que los depara la virtud y no la fortuna; todo lo demás se acoge por deseo de poderío o del placer.

10. Por lo que hace a los bienes corporales, es claro que hay que reducirlos a los ya enumerados. Así, la fuerza y la corpulencia parecen proporcionar predominio; la belleza y la agilidad, fama, y la buena salud, placer.

857 11. En todas esas apetencias es evidente que lo único que se desea es la felicidad; pues lo que uno busca con preferencia a todo lo demás, lo estima como el bien sumo.

856 G. Capone Graga, *La soluzione cristiana del problema del «Summum bonum» in «Philosophiae consolationis libri quinque» di Boezio:* Arch. di storia della filosofia italiana (1934) p.101-116.

Pero hemos definido a la felicidad como el sumo bien: luego estima como felicidad el estado que desea con preferencia a los demás.

12. Ahí tienes, pues, una visión sintética de las formas que reviste para los humanos la felicidad: riquezas, honores, poderío, gloria, placeres. Epicuro no tenía otros bienes ante la vista, y por eso, consecuentemente, determina que para él el sumo bien es el placer, ya que todos los demás lo son porque proporcionan placer al hombre.

858 13. Pero volvamos a los anhelos del espíritu humano, el cual, aunque sufriendo obnubilaciones en su memoria, sin embargo, reclama su bien propio, si bien, a la manera del embriagado que no sabe volver a casa, no acierta con el camino a seguir.

14. ¿Están equivocados los que se esfuerzan por no carecer de nada? Pues no hay nada que pueda redondear tanto la felicidad como un estado de abundancia de todos los bienes, en el que no se necesite de otro, bastándose a sí mismo. ¿Acaso yerran los que piensan que el bien supremo es el gozar de toda estima y respeto? En modo alguno, pues no puede ser algo vil y despreciable eso tras cuya consecución se afana casi toda la humanidad. Y ¿no habría que contar entre los bienes al poderío? ¿Es que habrá de tenerse por algo débil y desvaído lo que sabemos que aventaja en fuerza a todas las cosas? Y la fama, ¿se ha de estimar en nada? Pero no se puede disimular que todo lo que sobrepasa a todo lo demás, aparece también rodeado de un nimbo de gloria.

Que a la felicidad es extraña la angustia y la tristeza, ni está suejta al dolor ni a la pena, no hay por qué insistir en ello, cuando aun en las cosas más pequeñas se busca aquello cuya posesión y disfrute deleita.

859 19. Pues bien: ésos son los bienes que los hombres desean conseguir, y por esa causa buscan las riquezas, las dignidades, la realeza, la gloria y los placeres: porque creen que con tales cosas se les va a venir a las manos la abundancia, el respeto, el poderío, el renombre, la alegría. El bien es, pues, eso tras de lo cual van los mortales, con tan diversas formas de apetencia; en lo cual se manifiesta la fuerza de la inclinación natural, al coincidir tan variadas y aun opuestas mentalidades en amar el fin, que es el bien.

Prosa X

860 1. Ya que has visto cuál es la naturaleza del bien imperfecto y la del bien perfecto, creo que es el momento de mostrarte en qué consiste esa perfección de la felicidad.

Para ello, pienso que ante todo es necesario que nos pongamos a averiguar si puede tener existencia en la realidad ese bien, tal cual antes lo has definido, no sea que nos engañe una vana imagen forjada por nuestro espíritu, desviándonos de la verdad.

Pues bien: no se puede negar que tal bien existe y que sea como la fuente de todos los demás; pues todo lo que se dice imperfecto se constituye imperfecto por inferioridad respecto de lo perfecto. Así que, si en un orden o género cualquiera de cosas aparece algo como imperfecto, en ese orden tiene que haber también algo que sea perfecto, pues, suprimida la perfección, no se puede ni siquiera imaginar de dónde pueda surgir eso que aparece como imperfecto.

5. La naturaleza no empieza por las cosas menguadas e incompletas, sino que, iniciando su proceso con las completas y acabadas, viene a decaer poco a poco en lo ínfimo y degradado. Si, como hemos demostrado hace poco, se da una felicidad imperfecta, deparada por un bien frágil, no se puede dudar de que se da una felicidad segura y perfecta.

—Es una conclusión—dije—solidísima y muy verdadera.

861 7. Mira ahora dónde se halla esa felicidad. Es persuasión común de todos los hombres que Dios, el primero de todos los seres, es bueno. Pues no pudiendo concebirse nada mejor que Dios, ¿quién dudará que ese ser, que es el mejor que existe, es bueno? Y la razón de tal suerte prueba que Dios es bueno, que a la vez hace evidente el que en El se halle también el bien perfecto. Pues, de no ser así, no podría ser el primero de todos los seres, ya que se daría algo superior que poseyese el bien perfecto, y que aparecería como anterior a El: siempre todas las cosas perfectas han sido antes que las imperfectas. Así que, para que no se vea envuelta la razón en un proceso indefinido, hay que reconocer que Dios, el ser supremo, contiene en sí el bien sumo y perfecto. Ahora bien: hemos dicho que la verdadera felicidad consistía en el bien perfecto; luego la felicidad necesariamente reside en Dios soberano.

860 Courcelle, o.c., p.170; Crocco, o.c., p.67.
861 Courcelle, o.c., p«171.

862 —De acuerdo—replicó—y no se puede objetar nada en contra.

—Pero repara, te ruego, en el modo sublime e irrefragable como has demostrado que Dios soberano contenga en sí el sumo bien.

—¿De qué modo?

—No vayas a pensar que este Padre de todas las cosas haya recibido de fuera ese sumo bien de que está lleno, o que lo posee así por naturaleza, pero como si fuesen dos substancias distintas la de Dios, que posee, y la de la felicidad poseída. Porque si lo imaginas a ese bien como recibido de fuera, podrías estimar como más perfecto al que da que al que recibe: pero ya hemos proclamado con toda verdad que Dios es el ser más excelente de todos. Y si lo posee por naturaleza, pero habiendo algún fundamento para que lo distingamos de él, tratándose, como se trata, de Dios, el primero de los seres, imagine quien pueda quién pudo unir extremos tan diversos. Y, en fin, todo aquello que se distingue de una cosa no es eso de la cual se distingue; por tanto, lo que por su naturaleza es distinto del sumo bien, no es el sumo bien, cosa absolutamente impensable tratándose de un ser del cual sabemos que no hay nada más excelente que él. En efecto, nada en absoluto puede ser por naturaleza superior a su principio; en consecuencia, con toda razón se puede afirmar que lo que sea el principio de todas las cosas es también en su ser mismo el sumo bien.

—Muy bien concluido—dije.

—Pero hemos quedado en que la felicidad consiste en el sumo bien.

—Así es.

—Luego por fuerza habrá que reconocer que Dios es la felicidad misma.

—No puedo objetar nada a las premisas que me has propuesto, y claramente veo que esta conclusión se sigue lógicamente de ellas.

863 18. Mira ahora si podemos llegar a la misma verdad de manera más segura por este otro camino: que no puede haber dos bienes sumos distintos entre sí. Porque de dos bienes distintos entre sí, es claro que el uno no es el otro; por tanto, ninguno de los dos podrá ser perfecto, pues a cada

uno de ellos le faltará lo del otro. Pero es evidente que lo que no sea perfecto no es sumo; luego esos bienes sumos no pueden ser distintos entre sí. Mas ya tenemos demostrado que tanto la felicidad como Dios son el bien sumo; luego la felicidad suma misma tendrá que ser la suma divinidad.

—Ninguna conclusión más verdadera—dije—ni mejor fundada ni más digna del mismo Dios...

864 22. Esto supuesto, imitando a los geómetras, que suelen inferir de las proposiciones demostradas lo que ellos llaman «porismas», voy yo también a sacar una especie de corolario. Es éste: ya que los hombres llegan a ser felices por la consecución de la felicidad, y siendo la felicidad la divinidad misma, es claro que llegan a ser felices consiguiendo la divinidad. Mas así como se es justo por la adquisición de la justicia, y sabio por la de la sabiduría, de igual modo el que consigue la divinidad se hace dios. Por tanto, todo hombre feliz es dios. Pero Dios por naturaleza sólo hay uno; por participación, en cambio, nada impide que haya muchísimos.

—Hermoso y preciso es este porisma o corolario, como quieras llamarlo.

865 27. —Pues lo más hermoso es algo que la razón nos dice que va unido con eso.

—¿Qué?

28. —Conteniendo, como contiene, la felicidad muchos elementos, ¿te parece que todos ellos forman una especie de cuerpo, diferenciado en cierta variedad de partes; o hay alguno que constituye la substancia de la felicidad, ordenándose a él todos los demás?

—Te agradecería que me hicieras ver eso con la enumeración de esos elementos.

—¿No hemos quedado en que la felicidad es el bien?

—Y el bien sumo—repliqué.

—Y puedes decir lo mismo de todos los demás. Porque la suficiencia, el poder, los honores, la fama, el placer, cuando se hallan en grado sumo, se estima que son la misma felicidad. ¿Y qué te parece? Todos esos bienes, la suficiencia, el poder y los demás, son una especie de miembros de la felicidad o, más bien, algo ordenado al bien como a su vértice?

—Ya entiendo la cuestión que me propones; pero quisiera saber cuál es tu opinión en ella.

—Mira cómo podemos decidir esta cuestión. Si todos esos bienes fuesen miembros de la felicidad, serían también diversos entre sí; pues en eso consiste el ser partes, en que seres diversos compongan un todo. Mas hemos demostrado que todos ellos son una misma cosa; luego no son miembros; de lo contrario, parecería que la felicidad consta de un solo miembro, cosa imposible.

—Ninguna duda hay en ello, pero quiero ver lo que viene después de eso.

—Es cosa clara que todas esas cosas guardan relación con el bien. En efecto, se busca la suficiencia, porque se piensa que es un bien; se busca el poder, porque se le estima como bien, y lo mismo se puede decir del honor, de la fama, del placer.

866 36. Por tanto, la cifra y la causa de todo lo que se desea, es el bien; pues lo que no tiene la realidad o la apariencia de bien, no parece ser deseado. Y al contrario, lo que en sí no sea un bien, si, al menos, tiene apariencia de bien, es apetecido como si en realidad lo fuese. Y así resulta que con razón se estima al bien como la cifra, raíz y causa de todos los objetos deseados. Y el fin por el cual se desea algo, ése es el objeto que en realidad se desea, como cuando uno quiere hacer equitación por la salud, más que el ejercicio mismo de ir a caballo, lo que en realidad quiere es la salud. Deseándose, pues, todo, por razón del bien, esto es lo que en realidad se desea, y no las cosas particulares deseables. Mas hemos quedado en que la felicidad es aquello por lo cual todo se desea: luego ésta es lo único que apetece. Esto nos hace ver con toda evidencia la identidad esencial del bien y de la felicidad.

—No veo cómo pueda negarlo nadie.

42. —Pero ya hemos demostrado que Dios y la verdadera felicidad son una misma cosa.

—Así es.

—Con toda seguridad, pues, podemos concluir que la substancia de Dios reside en el bien mismo y no en otra cosa alguna.

LIBRO IV

PROSA VI

867 7. Toda generación de las cosas, toda evolución de los seres sujetos a cambio y cuanto de algún modo se mueve, tiene sus causas, su orden y sus diversas formas en la estabi-

867-897 V. MARTIN, *Quae de Providentia Boethius in «Consolatione Philosophiae» scripserit* (Paris 1865).
867-870 COURCELLE, o.c., p.203-206; H. R. PATCH, *Fate in Boethius and*

lidad de la inteligencia divina. Ella, asentada en el alcázar de la simplicidad, determina el orden y medida, en la multiplicidad de sus formas, de todos los acontecimientos. Ese modo, si se le considera en la puridad misma de la divina inteligencia, se llama Providencia; considerado en relación con los hechos que promueve y ordena, los antiguos lo llamaron Hado o Destino.

868 9. Que son dos cosas bien distintas, se percibirá fácilmente si se considera bien la causalidad de cada una de ellas. Porque la Providencia es esa divina razón en sí misma, que reside en el ser supremo y lo dispone todo, mientras que el Destino es la disposición inmanente a las cosas mudables, por medio de la cual la Providencia las conexiona todas dando a cada una su propio lugar. En efecto, la Providencia abarca todos los seres en su abigarrada multiplicidad infinita; el Destino, en cambio, los distribuye uno a uno en el movimiento en los lugares y formas y tiempos particulares; de suerte que este desarrollo temporal, proyectado en su unidad en la mente divina, es la Providencia, y el mismo, como un orden realizado y verificado a través del tiempo, se llama Destino.

869 11. Pero, aunque sean cosas diversas, una depende de la otra, porque el orden del Destino procede de la simplicidad de la Providencia. En efecto, así como el artífice, una vez concebida en su interior la idea de la obra que va a hacer, pone en marcha la obra y realiza en sucesivos momentos lo que había preconcebido en una simple visión, así Dios, por su Providencia, dispone en su inmutabilidad cada uno de los acontecimientos, y, por el Destino, distribuye esos acontecimientos que planeó, en su multiplicidad y sucesión temporal.

870 13. Ya sea, pues, que el Destino se realice por la intervención de ciertos espíritus divinos al servicio de la Providencia, o que se teja la urdimbre de los acontecimientos del Destino por obra del alma, o de la naturaleza toda, o de los movimientos de los astros, o por alguna potencia angélica, o por la variada industriosidad de los demonios, bien por todas o por algunas de esas fuerzas, lo cierto es que queda claro que la forma inmutable y simple de los acontecimientos es la Pro-

the Neoplatonists: Speculum 4 (1929) 62-72; Id., *Necessity in Boethius and the Neoplatonists:* ibid., 10 (1935) 393-404.
867 Crocco, o.c., p.69-73.
869 Courcelle, o.c., p.203-204.
870 Courcelle, o.c., p.205.

videncia, y el Destino, en cambio, el nexo cambiable y el orden temporal de esos acontecimientos que dispuso la divina simplicidad.

14. Así que todo lo que está sujeto al Destino, está sometido igualmente a la Providencia, a la cual está subordinado el Destino mismo; pero hay cosas que, asumidas directamente por la Providencia, quedan fuera de la trama del Destino: son las que, próximas a la suprema Divinidad, se mantienen inmutablemente fijas, superando la sucesión mudable del Destino...

871 21. Por eso, aunque a vosotros, por no ser capaces de percibir ese orden universal, os parezca todo envuelto en la confusión y el desorden, sin embargo, hay un plan que todo lo encamina al bien. Pues nada se hace por el mal como fin, ni siquiera por los malvados, de los cuales hemos probado ampliamente que buscan el bien, aunque el error les desvía: ¡cuánto menos el orden que tiene como quicio el sumo bien se desviará de su principio!

872 23. Pero me dirás: ¿qué confusión más irritante puede haber que el que a los buenos les vaya unas veces bien y otras veces mal, y que, igualmente, a los malos les suceda unas veces lo que deseen y otras lo que odian?

—¿Es que los hombres gozan de tal rectitud de juicio, que los que juzgan como buenos o como malos, han de serlo en la realidad así? Vemos de hecho que en esta materia los juicios de los hombres se contradicen, estimando unos como dignos de premio a los que otros juzgan como dignos de castigo. Pero concedamos que pueda alguno discernir los buenos y los malos: ¿podrá conocer ese a modo de temperamento íntimo de las almas, por hablar como se hace tratándose del cuerpo?...

873 27. No es distinto el caso del que no sabe explicarse el fenómeno extraño de que, aun estando todos sanos, a unos les sienta bien lo dulce, a otros lo amargo; en la enfermedad, unos se curan con medicamentos suaves y otros con más enérgicos, cosas que no serán nada extrañas al médico, que tiene bien conocidas la condición y sazón de la salud y de la enfermedad...

29. Pues bien, ¿qué otra cosa es la salud del alma sino la virtud? Y ¿qué es la enfermedad del alma sino el vicio? ¿Y quién más puede ser fautor de las virtudes y debelador de los

872 Crocco, o.c., p.75.
873-877 V. Scmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der «Consolatio Philosophiae» des Boethius* (Hain 1965).

vicios que Dios, el supremo rector y médico de las almas? El, contemplándolo todo desde la atalaya de su Providencia, ve lo que conviene a cada uno y se lo otorga. Y de ahí se origina ese milagro del orden en la marcha del Destino: el que un ser sabio realiza lo que a los ignorantes deja estupefactos.

LIBRO V

Prosa I

874 8... Si se entiende por azar un suceso debido a un movimiento fortuito y sin ninguna conexión, entonces diré que el azar no es absolutamente nada, y declaro que es una pura palabra, sin significación alguna. Porque toda vez que Dios reduce al orden a todas las cosas, ¿qué lugar puede quedar para lo fortuito? Porque de la nada, nada sale; ésta es una verdad que nadie entre los antiguos se atrevió a negar, si bien no la entendieron del principio de acción, sino del sujeto material, y la propusieron como axioma fundamental en el tratado de la naturaleza. Pero, si algo empieza a existir sin ninguna causa, parecerá que ha salido de la nada; y, como esto es imposible, también lo será que exista el azar tal como poco antes lo hemos definido.

—Entonces—dije—, ¿nada hay que se pueda llamar con propiedad azar o lo fortuito? ¿O hay algo que, aunque desconocido para el vulgo, pueda llevar ese nombre?

—Mi discípulo Aristóteles dio de ese término una definición concisa y verdadera.

—¿Cuál es?

875 13. Siempre que se hace algo—dice—por razón de una cosa cualquiera y resulta algo diverso de lo que se pretendía, por lo que sea, se habla de azar; como cuando uno, cavando la tierra para cultivarla, encuentra una cantidad de oro enterrada.

17. Ese suceso se cree que se debe al azar, pero no procede de la nada, pues tiene sus propias causas, cuya concurrencia imprevista e inesperada parece haber producida algo casual. Porque, si el agricultor no cavase la tierra y el otro no hubiese enterrado allí su dinero, no se habría encontrado el oro. Esas son, pues, las causas de esa ganancia fortuita, que

874 Courcelle, o.c., p.208-221; Crocco, o.c., p.76-86.

proviene, por tanto, de la coincidencia y concurso de unas causas, y no de la voluntad del agente. Porque ni el que ocultó el oro ni el que cultivó el campo pretendieron que se descubriese el oro, sino que, como ya he dicho, resultó y coincidió que, donde el uno enterró, el otro cavó. Podríamos, pues, definir al azar como un acontecimiento imprevisto proveniente de causas concurrentes en un proceso de acciones que se ponen con un fin determinado. Esa concurrencia y confluencia de causas las produce el orden que, desarrollándose inflexiblemente, procede de la Providencia y determina a cada cosa su lugar y tiempo.

Prosa II

876 1. —Ya lo entiendo, y veo que las cosas son como tú dices. Pero, en esta serie de causas estrechamente eslabonadas, ¿hay lugar para nuestro libre albedrío, o ata también la cadena del Destino a los movimientos mismos del espíritu humano?

—Sí que hay lugar para el libre albedrío, ya que no puede darse ninguna naturaleza racional que carezca de él. En efecto, el ser que por naturaleza puede servirse de la razón, está dotado de capacidad de discernir los objetos que se le presentan; por tanto, distingue por sí mismo lo que debe rechazar y lo que debe apetecer. Ahora bien, lo que se ve como apetecible, se busca, y se huye de lo que se ve como rechazable. Así que, en los seres en que existe la razón, existe también la libertad de querer o no querer; pero declaro que tal libertad no se halla en el mismo grado en todos.

877 7. En efecto, las sustancias superiores y divinas tienen un juicio perspicaz, una voluntad firme y un poder eficaz en realizar sus deseos. Las almas humanas, en cambio, es obvio que serán más libres cuando se mantienen en la contemplación de la mente divina, menos cuando descienden a los cuerpos, y en un grado todavía inferior cuando se hallan aprisionadas en miembros terrenos. Y se da la esclavitud extrema cuando, por entregarse a los vicios, se ven privadas de su propiedad característica, la razón. Pues una vez que han bajado su vista de la contemplación de la luz soberana de la verdad al mundo inferior de los objetos tenebrosos, al punto se ven

876 Crocco, o.c., p.78.
877 Courcelle, o.c., p.208s.294.

envueltas en las nubes de la ignorancia, se sienten perturbadas por bajas pasiones, y exponiéndose y consintiendo con ellas, dan con ello más fuerza a la esclavitud que se han deparado, y quedan presas en cierto modo de la propia libertad.

Todas esas vicisitudes las ve desde toda la eternidad la mirada de la Providencia y predestina lo que a cada uno corresponde según su merecido.

Prosa III

878 1. Entonces repuse yo: Ahora me veo envuelto en la confusión de una dificultad mayor.

—¿Cuál? Pues ya conjeturo lo que te perturba.

3. —Me parece que hay una muy grande contradicción entre la presciencia universal de Dios y la existencia del libre albedrío. Porque, si Dios todo lo prevé y no se puede engañar, necesariamente sucederá lo que la Providencia ha previsto que será. Por tanto, si ha previsto desde toda la eternidad no ya sólo los actos de los hombres, sino aun sus mismos designios y voluntades, ya no habrá libre albedrío, ya que no podrá existir ningún hecho ni decisión alguna de voluntad más que la que haya previsto la infalible presciencia divina. Si los acontecimientos pudiesen ser desviados a otra ruta distinta de lo previsto, ya no sería firme la presciencia del futuro, sino que vendría a ser una conjetura incierta, cosa que pienso que no podemos atribuir a Dios...

879 7. Tampoco puedo aprobar la manera como algunos creen poder soltar el nudo de la cuestión. Dicen que un acontecimiento no tiene lugar porque la Providencia haya previsto que sucederá, sino más bien al contrario, porque ese acontecimiento sucederá, por eso no se puede ocultar a la divina Providencia y, por tanto, esa necesidad de que hablamos es en sentido contrario. Porque—dicen—lo necesario no es que suceda lo que está previsto, sino el que se prevea lo que va a suceder; como si la cuestión que tratamos de ventilar fuese la de cuál es la causa de cuál: la presciencia, de la necesidad de lo que va a suceder, o la necesidad de lo que va a suceder, de la presciencia, y no más bien el tratar de demostrar que, cualquiera que sea el orden de las causas, es necesaria la verificación de los sucesos previstos, aun cuando tal presciencia no parezca inducir la necesidad de que aquéllos tengan lugar.

878 Crocco, o.c., p.79-81.
879 Courcelle, o.c., p.211.

880 10. Así, si una persona está sentada, necesariamente es verdadero el juicio que afirma que está sentada; y, a la inversa, si es verdadero el juicio que afirma que uno está sentado, necesariamente ese tal estará sentado. En ambos casos se da, pues, necesidad: en uno, la de que está sentado, en otro, la de la verdad del juicio. Pero no está sentado uno porque sea verdadero el juicio, sino, más bien, éste es verdadero porque antes se ha dado el hecho de estar sentado. Así que, no obstante radicar la causa de la verdad en otra parte, en ambos casos se da por igual la necesidad. Pues de manera parecida podemos discurrir acerca de la Providencia y de los sucesos futuros. Pues, aunque sean previstos porque tienen que suceder y no, inversamente, suceden porque han sido previstos, sin embargo, por parte de Dios es necesario que lo que ha de suceder le sea previsto, y que todo lo previsto suceda, lo cual es suficiente para destruir el libre albedrío...

15. Ahora bien: ¡qué gran desatino es el decir que la realización de los sucesos en el tiempo es causa de la presciencia eterna! Pues, ¿qué otra cosa es el creer que Dios prevé los sucesos futuros porque van a suceder, sino pensar que los acontecimientos pasados fueron causa de esa suprema Providencia? Además, así como cuando sé que algo existe, es necesario que exista, así, cuando conozco que va a suceder, es necesario que eso suceda; con lo que tenemos que es inevitable la verificación de una cosa prevista.

881 18. Por último, si conoce uno una cosa de otro modo de como lo es, ese conocimiento no sólo no es ciencia, sino una opinión errónea, que nada tiene que ver con la verdad, compañera de la ciencia.

19. Por tanto, si algo va a suceder de tal suerte que su realización no sea cierta y necesaria, ¿qué manera habrá de prever que va a suceder? Pues así como la verdadera ciencia no admite el error, así lo conocido por ella no puede ser de otra manera de como se lo conoce. La razón de que en la ciencia no quepa la mentira es la necesidad de que cada cosa sea tal cual la ciencia la conoce...

882 22. ¿Cómo puede, pues, Dios conocer esos sucesos futuros inciertos? Porque, si juzga que van a suceder infali-

881 Courcelle, o.c., p.214.

blemente los hechos que es posible que ni siquiera sucedan, se engaña; cosa que no se puede pensar ni decir de Dios. Y si juzga que son futuras tal y como lo son, conociendo que lo mismo pueden suceder que no, ¿qué presciencia es ésa, que nada seguro ni firme sabe? ¿O en qué se diferenciará del ridículo vaticinio de Tiresias: «Cuando yo dijere, sucederá o no»? ¿En qué sería superior la Providencia divina a la mera opinión, si, a la manera humana, juzga como inciertos los acontecimientos cuya realización es incierta? Y si, más bien, nada puede haber de incertidumbre en esa fuente universal de toda certeza, cierta será la realización de los sucesos que haya previsto en firme como futuros. Con lo que no quedará libertad alguna en los propósitos y acciones humanas, a las cuales la inteligencia divina, previéndolo todo sin posibilidad de engañarse, reduce y encamina a un plan determinado.

... 29. Admitida esta teoría, ya se echa de ver qué desastre se sigue en las cosas humanas todas. En vano se proponen recompensas a los buenos y castigos a los malos, que no merecieron ni unos ni otros por libre y voluntaria actividad propia. Y aparecerá como el colmo de la injusticia lo que al presente nos parece el ideal de la justicia, a saber, el que los malos sean castigados y los buenos recompensados, ya que a serlo así no lleva la propia voluntad, sino que les constriñe la ineluctable necesidad del futuro...

Prosa IV

883 1. Entonces dijo la Filosofía: Vieja es esa querella a propósito de la Providencia. Cicerón la desarrolla con calor al hablar de la adivinación, y tú has pasado mucho tiempo en meditar intensamente sobre ella; pero hasta el presente ninguno de vosotros le ha dado una solución bien pensada y cierta.

2. La causa de esa oscuridad está en que no se puede aplicar la manera del proceso humano de razonar a la simplicidad de la divina presciencia; si pudiésemos concebirla de alguna manera, ya no quedaría ninguna dificultad. Trataré de poner en claro y resolver esta cuestión, examinando primero las dificultades que tienes.

884 4. Y, en primer lugar, te pregunto por qué estimas como poco eficaz ese razonamiento que hacían los que ofrecían una solución, a saber: que, al no ser la presciencia causa de necesidad de los sucesos futuros, piensan que la presciencia no impide en nada al libre albedrío. Pues ¿de qué otra fuente sacas tú la prueba de la necesidad de los acontecimientos futuros, sino de que es imposible que no suceda lo que está previsto? Si, pues, la previsión no induce en los sucesos futuros ninguna necesidad, como tú mismo lo reconocías hace poco, ¿qué razón habrá para que los acontecimientos que dependen de la voluntad hayan de tener una realización necesaria?...

883 Crocco, o.c., p.81.

885 7. Por vía de hipótesis, para que percibas mejor el hilo del raciocinio, supongamos que no hay tal presciencia. ¿Es que por eso las acciones voluntarias van a ser constreñidas por la necesidad?

—De ningún modo.

—Supongamos ahora que exista la presciencia, pero que no induce ninguna necesidad en las cosas; seguirá, eso creo yo, sin alteración, íntegra y absoluta la libertad de la voluntad...

886 10. Pero es que la presciencia—dirás—, aunque no significa necesidad para los sucesos futuros, sin embargo, es señal de que van a tener lugar necesariamente. Entonces, aunque no existiese la presciencia, constaría que es necesaria la verificación de los sucesos futuros, ya que todo signo señala la existencia de algo, pero no lo produce. Por tanto, habrá que demostrar antes que todo sucede por necesidad, para que aparezca que la presciencia es signo de esa necesidad; de lo contrario, si tal necesidad no existe, tampoco la presciencia podrá ser signo de una cosa que no existe. Y es cosa sabida que para que una demostración sea firme, tiene que fundarse no en conjeturas o argumentos extrínsecos, sino en razones intrínsecas y necesarias.

¿Cómo es posible que los acontecimientos previstos no se verifiquen? No es que creamos que lo que la Providencia ha previsto que suceda, no va a suceder; sino, más bien, pensamos que, aun en el caso de que sucedan, en ellos no había ninguna suerte de necesidad de que existiesen.

887 15. Lo entenderás mejor por esto que te voy a decir: Imagina que estamos contemplando una serie de acciones mientras se están realizando, como, por ejemplo, lo que vemos hacer a los aurigas al conducir y dirigir las cuadrigas, u otras acciones parecidas. ¿Les compele necesidad alguna a esas acciones para que se desarrollen así?

—Ninguna; pues sería superfluo el esfuerzo del arte si todos esos movimientos se realizasen en fuerza de la necesidad.

—Pues bien: esas mismas cosas que en su realización no están sujetas a la necesidad, tampoco antes de suceder tuvieron necesidad de existir. Por tanto, hay algunos acontecimientos futuros cuya verificación está exenta de toda necesidad. Porque no creo que vaya nadie a decir que lo que ahora sucede no era futuro antes de realizarse; todas esas acciones, pues, aunque previstas, tienen una realización libre. Porque, así como el conocimiento de lo presente no induce necesidad alguna en los acontecimientos que suceden, así tampoco la presciencia del futuro la induce en los que van a venir...

888 21. Pero es que—dirás—eso es precisamente lo que está en duda; si puede haber alguna presciencia de los acontecimientos que no tienen verificación necesaria. Porque parecen esas cosas contradictorias; y piensas que, si se prevén, habrá necesidad, y que si no hay necesidad, no se prevén, y que no hay ciencia sino de lo cierto. Y si los sucesos de realización incierta se prevén como ciertos, entonces se tiene la confusión propia de la opinión, y no la verdad que acompaña a la ciencia; pues el conocer una cosa de manera distinta de como es, lo tienes por algo muy diverso de la perfección de la ciencia.

889 ... 24. La causa del error es el creer, en todo conocimiento, que se conocen los objetos exclusivamente por su eficacia y su naturaleza.

25. Y es precisamente todo lo contrario: pues todo objeto conocido es percibido no en función de su esencia, sino, más bien, en función de la facultad que conoce...

Prosa VI

890 1. Ya que, como hemos demostrado poco antes, todo conocimiento depende no de la naturaleza del objeto conocido, sino de la del sujeto cognoscente, tratemos ahora de penetrar, en la medida de lo posible, cuál es el modo de ser de la naturaleza divina, para que así podamos conocer también el modo de ser de su ciencia. Que Dios es eterno, es pensamiento

890-891 R. Amerio, *Probabile fonte della nozione boeziana di eternità*: Filosofia 1 (1950) 365-372.
890 Courcelle, o.c., p.221-222; Crocco, o.c., p.83-84.

común de todos los hombres. Examinemos, pues, qué es la eternidad; pues su conocimiento nos declarará la naturaleza divina y su ciencia. La eternidad es la posesión, de una vez y perfecta, de una vida interminable. Esta definición quedará más clara si hacemos comparación con las cosas temporales. Porque todo lo que se desarrolla en el tiempo es un presente que va pasando de lo pretérito a lo futuro, y no hay nada de condición temporal que pueda abarcar de una vez todo el espacio de su existencia, sino que no posee todavía lo futuro, y lo pasado ya lo ha perdido; y en vuestra vida del día de hoy no vivís más que el momento fugaz y transitorio.

891 16. El ser, pues, sujeto a las condiciones del tiempo, puede que, como opinó Aristóteles sobre el mundo, no haya empezado nunca ni nunca acabe y que su existencia se coextienda con la infinitud del tiempo, mas no por eso reúne las condiciones necesarias para que se le pueda tener por eterno. Pues aunque tenga existencia infinita, no la abarca de una vez, sino que no posee el futuro todavía, y el pasado ya no lo tiene. Pues bien: el ser que abarca y posee de una vez, simultáneamente, la plenitud de una vida interminable, del que no esté ausente un momento del futuro y no se le haya escapado ninguno del pasado, ése es el que con toda razón se dice eterno, y por necesidad está siempre presente a sí mismo, poseyéndose, y tiene ante sí la infinitud del tiempo que fluye...

892 25. Me dirás que lo que Dios prevé que va a suceder, no puede dejar de suceder; ahora bien, lo que no puede dejar de suceder, se verifica por alguna suerte de necesidad. Con eso me has hecho venir a dar en ese término «necesidad»; y te he de confesar que hay aquí encerrada una gran verdad, pero de acceso apenas posible sino al que esté avezado a la contemplación de lo divino.

26. Te diré, pues, que un mismo hecho futuro, referido al conocimiento divino, aparecerá como necesario, pero considerado en su propia naturaleza, aparecerá independiente y libre. Pues es de saber que hay dos clases de necesidad: una, simple, como el que todos los hombres sean mortales; otra, condicional, como, si sabes que uno anda, es necesario que el tal ande. Porque lo que uno conoce, no puede ser de otro modo de como se lo conoce; pero esa necesidad condicional no trae consigo la primera, simple, de que hemos hablado. Pues tal necesidad no brota de la naturaleza del hecho, sino de la con-

892 Courcelle, o.c., p.214.

dición sobreañadida, ya que no hay necesidad alguna que le fuerce a uno a andar cuando lo hace por propia voluntad, si bien sea necesario que. cuando está andando, ande.

893 31. Pues de la misma manera, si la Providencia ve algo como presente, es necesario que eso exista, aunque tal necesidad no le venga de su propia naturaleza. Ahora bien, Dios ve como presentes los futuros que dependen de la voluntad libre; tales futuros, pues, referidos a la mirada divina, resultan necesarios por la condición que se les agrega (o sobreviene) del conocimiento divino, pero, en sí considerados, no pierden el carácter de libres, inherente a su naturaleza.

32. Por tanto, sucederán, sí, todos los acontecimientos que Dios prevé que van a suceder, pero algunos de ellos proceden del libre albedrío, que no por suceder pierden su naturaleza propia, en virtud de la cual antes de producirse podrían no haber sucedido.

894 Pero ¿qué más da que no sean necesarios, cuando por la manera de ser de la ciencia divina, lo más parecido a la necesidad, han de suceder? —Pues esto: que, por ejemplo, en el caso que antes te he propuesto, el salir del sol y el caminar de una persona, que, mientras se realizan, no pueden no realizarse, lo uno tenía necesidad de verificarse, aun antes de existir, y lo otro, no. Pues del mismo modo: las cosas que Dios tiene presentes, existirán sin duda alguna, pero unas lo harán de por su propia necesidad, y otras, como efecto de la libre voluntad del agente. Con razón, pues, decimos que esos sucesos libres, referidos al conocimiento divino, son necesarios; pero, considerados en sí mismos, están exentos de toda necesidad, a la manera como todo lo que se siente, referido a la razón, es universal, pero considerado en sí mismo, singular.

895 37. Pero dirás: si está en mi mano el cambiar de propósito, anularé la Providencia, mudando tal vez lo que había previsto.

Respondo que bien podrás cambiar tu propósito, pero como la Providencia tiene ante su vista que puedes hacerlo y si de hecho lo haces, y prevé todos tus movimientos, no puedes evitar la presciencia divina, como no podrías rehuir la mirada del que te está viendo en las muchas acciones en que te afanas por tu libre voluntad.

894 COURCELLE, o.c., p.214.219.

896 —Pero entonces—dirás—con mi decisión personal causaré cambio en la ciencia divina, pues tendrá que seguir las alternancias de mi voluntad al querer esto o aquello.

—En manera alguna. Porque la mirada divina precede a todo suceso futuro y lo endereza y lo pone ante la presencia de su conocimiento; y no va pasando, como te imaginas, de prever esto a prever aquello, sino que de una sola vez, en su inmutabilidad, prevé y abarca todos tus movimientos. Y este abarcar y ver presencialmente todas las cosas lo tiene Dios no en virtud de la verificación de los sucesos futuros, sino por su propia simplicidad. Y con esto tienes resuelta también la objeción que antes proponías, a saber, que era indigno de Dios el que nuestras acciones futuras fuesen causa de su ciencia. Pues ese poder que te he dicho que tienen de abarcarlo todo con su conocimiento presencial, impone a todas las cosas su ritmo, sin que en nada dependa de lo que va a venir...

897 44. Siendo esto así, queda a salvo la libertad humana, y no son injustas las leyes al determinar castigos o recompensas para acciones que emanan de voluntades absolutamente exentas de toda necesidad.

45. Está, pues, siempre Dios contemplando desde arriba, previéndolo todo, y esta su presciencia eternamente presente concurre con la futura cualidad de nuestras acciones, repartiendo recompensas a los buenos y castigos a los malos.

Por tanto, no ponemos en vano en Dios nuestras esperanzas, ni son inútiles nuestras oraciones, que, si van ordenadas, nunca serán ineficaces. Apartaos, pues, de los vicios, practicad la virtud, fomentad en el alma santas esperanzas, elevad humildes súplicas al cielo. Gran necesidad os apremia, si no queréis cerrar los ojos a la realidad, de daros a la virtud, ya que en todas vuestras acciones tenéis como testigo a un juez que todo lo ve *.

SOBRE LAS SEMANAS

Cómo las sustancias, en lo que son, son buenas, no siendo bienes sustanciales

898 Me pides que disipe la oscuridad de esa cuestión que se toca en nuestras semanas sobre el modo cómo las sustancias, en lo que son, son buenas, no siendo bienes sustanciales,

* Fin de la obra.

897 CROCCO, o.c., p.85.

898 SANTO TOMÁS, *In Boeth. de hebdomadibus*, lect.1; THIERRY DE CHARTRES,

y que la declare algo más. Y dices que hay que hacer eso porque no a todos está clara la marcha de las ideas de esos escritos.

De la acogida entusiasta que les hiciste, yo soy buen testigo. Los comentarios me los hago para mí mismo, y prefiero retener en mi memoria el fruto de mis especulaciones que comunicarlo a un cualquiera de esos cuya lascivia y petulancia lo toma todo a broma y a risa. No te incomodes, pues, por la oscuridad que pueda comportar la brevedad, pues, además de ser fiel custodia del secreto, tiene la ventaja de ser un lenguaje que se habla sólo a los que son dignos de oírlo.

899 Como suele hacerse en las matemáticas y en las demás ciencias, he propuesto unos términos y reglas que son preliminares para todo lo que después viene. Se llama concepción mental común a aquella proposición que todos aceptan al oírla. Y es de dos clases: una es común en tal grado, que la aceptan todos los hombres; así, si se propone la siguiente: «si a cosas iguales quitas lo mismo, lo que queda es igual», nadie que la entienda la negará. Otra es propia sólo de los doctos, pero se deriva de dichas enunciaciones comunes, como ésta: «lo que es incorpóreo, no está en un lugar», y las demás que no son objeto de comprobación para el vulgo, sino para los doctos.

900 Son algo diverso el ser *(esse)* y lo que es; pues el ser mismo todavía no es: en cambio, lo que es, una vez recibida la forma de ser, es y tiene consistencia. Lo que es puede participar de algo; pero el ser mismo no participa de nada; pues la participación tiene lugar cuando ya se es, y se es cuando se ha recibido el ser. Lo que es puede tener algo además de lo que él mismo es, pero el ser no tiene además de sí mismo cosa alguna añadida (o extraña)*. Es diverso el ser algo tan sólo y el ser algo en aquel que es, pues en el primer caso se denota un accidente, y en el segundo, una sustancia.

Todo lo que es participa de la naturaleza del ser, para ser; mas para ser algo, participa de otra cosa; y así, lo que es participa de la naturaleza del ser, para ser; y es (ya) para participar de cualquier otra cosa. Todo simple tiene su ser y la naturaleza del uno. En todo compuesto es diverso el ser y él mismo (lo que es él mismo). Toda diversidad engendra discordia; la semejanza, en cambio, es de desear; y lo que desea, muestra en ello ser por naturaleza tal cual es eso mismo que desea.

Basten estas nociones previas. El lector avisado sabrá aplicar a cada uno de los puntos expuestos las razones congruentes.

Commentum super Boethii librum «De hebdomadibus», o.c., p.119; 405-408; Glossa Victorina, o.c., p.541-542.

899 Thierry de Chartres, *Commentum super Hebdomadas*, o.c., p.407s; Glossa Victorina p.543.

900 Thierry de Chartres, o.c., p.121; *Commentum super Hebdomadas*, o.c., p.408-413; Santo Tomás, *In Boeth. de hebdomadibus*, lect.2 n.22-25; n.29-35.

* Los paréntesis son del editor.

901 La cuestión que se plantea es ésta: todas las cosas que son, son buenas, pues es opinión común de los doctos que todo lo que es, tiende hacia el bien. Ahora bien, todo tiende hacia su semejante; luego lo que tiende hacia el bien es bueno ello mismo.

Pero hay que averiguar cómo son buenas: si por participación, o esencialmente (o por su sustancia). Si son buenas por participación, por sí mismas no son buenas. En efecto, lo que es blanco por participación, por sí mismo, en lo que es, no es blanco, y lo mismo se diga de las demás cualidades. Por tanto, si las cosas son buenas por participación, ellas, por sí mismas, no son buenas. Mas se ha concedido que son buenas. Luego no son buenas por participación, sino esencialmente (o por su sustancia). Ahora bien, las cosas cuya sustancia es buena, son buenas en eso que son; pero ser lo que son lo tienen por naturaleza del ser. Por tanto, el ser de ellas es bueno; y el ser mismo de todas las cosas es bueno. Pero si el ser es bueno, las cosas que son, en lo que son, son buenas. Y para ellas es lo mismo ser que ser buenas: son, pues, bienes sustanciales (o sustancialmente buenas), ya que no participan de la bondad (o no son buenas por participación). Y si el ser mismo en ellas es bueno, no hay duda de que, siendo bienes sustanciales, son semejantes al primer bien, y así serán el bien mismo, ya que nada hay semejante a él sino él mismo; con lo que tendremos que todas las cosas que son, son Dios, afirmación inadmisible. Por tanto, no serán bienes sustanciales (o sustancialmente buenas) y, en consecuencia, no se dará en ellas el ser bueno. Luego no son buenas en lo que son. Mas, por otra parte, tampoco participan de la bondad, pues, de lo contrario, no tenderían hacia el bien; luego de ninguna manera son buenas.

902 La solución a esta cuestión podría ser la siguiente: Hay muchas cosas que, no pudiendo estar separadas de hecho

901 Santo Tomás, o.c., lect.3 n.40-54.

902 Geiger, o.c., p.39; Thierry de Chartres, o.c., p.421-427; Santo Tomás, o.c., lect.4 n.57-63.

902-906 Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*

y en la realidad, lo están por obra del pensamiento de la mente, como el triángulo u otras figuras, que no pueden ser separadas de la materia en que se hallan, pero la mente, haciendo una operación de segregación, representa la forma misma del triángulo y sus propiedades sin fijarse en la materia.

Retiremos, pues, por un momento de nuestra consideración la presencia del primer bien, del cual consta, por consenso unánime de doctos e indoctos y aun de las religiones de los pueblos bárbaros, que es (existe). Hecha esta precisión momentánea, supongamos que todas las cosas que son, son buenas; y pongámonos a pensar cómo podrían ser buenas si no hubiesen procedido del primer Bien. En seguida me percato de que en ellas una cosa es el ser buenas, y otra el ser. En efecto, supongamos que una misma sustancia es buena, blanca, pesada, redonda; entonces, una cosa sería la sustancia misma, otra la redondez, otra el color, otra la bondad; pues, si todas esas cosas fueran lo mismo que la sustancia misma, serían lo mismo la gravedad que el color y el bien, y el bien, lo mismo que la gravedad; cosa imposible por naturaleza.

903 Así que una cosa sería en ellas el ser, y otra el ser algo. Y entonces serían, sí buenas, pero no tendrían el ser mismo como bueno. Por tanto, si de algún modo fuesen sin proceder del bien, y fuesen buenas, no sería en ellas lo mismo ser buenas que ser, sino que en ellas una cosa sería ser, otra el ser buenas.

Y si no fuesen nada más que buenas, y no graves, ni coloreadas, ni distantes en el espacio, y no hubiese en ellas ninguna cualidad, siendo en resolución tan sólo buenas, entonces parece que serían no cosas, sino el principio de las cosas, y, mejor dicho, no parecerían, sino que parecería; pues lo que es tan sólo bueno, sin ser nada más, es exclusivamente uno y único. Y no siendo esas cosas simples, no podrían absolutamente ser si aquel que es el mismo Bien no hubiese querido que ellas fuesen. En consecuencia, porque su ser ha tenido origen en la voluntad del Bien, por eso son buenas, pues el primer Bien, al ser, es bueno en lo que es, y el segundo, por fluir de aquel

p.39-45; THIERRY DE CHARTRES, o.c., p.421-435; SAN ALBERTO MAGNO, *De bono*, q.1 art.7 *(Opera omnia*, XXVIII, Münster 1951) p.12-14); M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin* p.142-145; FABRO, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* p.14-23.

902-906 SANTO TOMÁS, o.c., lect.4 n.57-63; GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental* p.378; ID., *Metafísica trascendental* p.122-124.126.127.131.229.298.

903 GEIGER, o.c., p.40; THIERRY DE CHARTRES, o.c., p.427-429; SANTO TOMÁS, o.c., lect.5 n.64-66.

cuyo ser mismo es el Bien, es también él bueno. Pero el ser mismo de todas las cosas procede de lo que es el primer Bien, que lo es de tal suerte, que con toda razón se dice que, en lo que es, es bueno. Por tanto, el ser mismo de las cosas es bueno; pues no serían buenas en lo que son, si no procediesen del primer Bien.

904 Con esto, tenemos ya la solución a nuestra cuestión. Por esa razón, pues, aunque en lo que son, son buenas, no son, sin embargo, semejantes al primer bien; porque no basta que las cosas sean de cualquier modo para que el ser mismo de ellas sea bueno, sino porque no puede darse el ser mismo de las cosas si no dimanan del ser primero, es decir, del bien: por eso su ser mismo es bueno y, sin embargo, no es semejante a aquel de quien dimana. Porque lo que es, sea de la manera que sea, es bueno en lo que es, pues no es sino lo que es bueno; pero tal cosa, si no dimana del primer bien, podría tal vez ser buena; pero no podría ser buena en lo que es. Porque, entonces, tal vez participaría del bien; pero el ser mismo, que no tendrían como emanado del Bien, no lo poseerían como bueno. Por tanto, retirado de esas cosas por el pensamiento de la mente el primer Bien, aunque fuesen buenas, no serían, sin embargo, buenas en lo que son; y como no pudieron venir a la existencia si no las hubiese producido el que es auténtico Bien, por eso, el ser de ellas es bueno, y no es semejante al bien sustancial lo que ha dimanado de él: y si no hubiesen dimanado de él, aun cuando fuesen buenas, no podrían ser buenas en lo que son, porque serían algo extraño al bien, fuera de la influencia del bien. Y no procederían del bien, siendo como es ese primer Bien el Ser mismo, y el Bien mismo, y, por otra parte, el mismo ser bueno.

905 Pero ¿no tendrán que ser también las cosas blancas, blancas en lo que son, ya que de la voluntad de Dios provino el que fuesen blancas? —En modo alguno. Una cosa es ser, y otra ser blancas; y ello, porque el que hizo que existiesen, es bueno, pero no blanco. Se siguieron, pues, de la voluntad del bien, al ser buenas en lo que son; pero no se siguieron de la voluntad del no blanco, para que se diese en ellas tal propiedad y fuesen blancas en lo que son; pues no procedieron de la voluntad de quien fuese blanco. Así que, porque quiso que ellas fuesen blancas el que no era blanco, son sim-

904 GEIGER, o.c., p.40; THIERRY DE CHARTRES, o.c., p.429-432.

905 SANTO TOMÁS, o.c., lect.5 n.68-69; THIERRY DE CHARTRES, o.c., p.434-435.

plemente blancas; pero porque quiso que fuesen buenas Aquel que es bueno, son buenas en lo que son.

906 Entonces, según eso, todas las cosas tienen que ser justas, ya que es justo aquel que quiso que ellas fuesen. —Tampoco eso se sigue, porque el ser bueno atañe a la esencia, y el ser justo, a la actividad. Y, por lo que a él hace, en él es lo mismo el ser que el obrar y, por tanto, lo mismo es ser bueno que justo. Pero en nosotros no es lo mismo el ser que el obrar, pues no somos simples; por lo cual, no es lo mismo en nosotros ser buenos que justos; lo que es lo mismo en todos es el ser buenos, en lo que son. Todas las cosas son, pues, buenas, pero no también justas; además, el bien es algo general, y la justicia, algo específico; y lo específico no se verifica en todos los seres. Por eso unas cosas serán justas, otras otra cosa, pero todas buenas.

COMO LA TRINIDAD ES UN SOLO DIOS, Y NO TRES DIOSES

Capítulo II

La sustancia divina es forma

907 ... Tres son las partes de la [ciencia] especulativa: la natural, la que trata del movimiento, no abstracta, esto es, inseparable, pues considera a las formas de los cuerpos con la materia, que no pueden ser separadas actualmente de los cuerpos, los cuales se hallan en movimiento, como cuando la tierra tiende hacia abajo y el fuego hacia arriba, y la forma unida a la materia tiene movimiento. La matemática considera [a los cuerpos] sin el movimiento, los aspectos inseparables: ésta, en efecto, considera a las formas de los cuerpos sin la materia y, por lo mismo, sin el movimiento, las cuales formas, por existir en la materia, no pueden ser separadas de la materia. La teológica [los considera] sin el movimiento, abstraídas y separables: la sustancia divina carece de materia y de movimiento.

908 Así que en la ciencia natural habrá que proceder racionalmente, en las matemáticas, por enseñanza o aprendizaje, y en la divina, intelectualmente, y no recurrir a la imaginación, sino más bien considerar la forma misma, que es verdaderamente y no imagen, en la cual no hay verdad por el fluir de la materia, y que es el ser mismo, y de la cual proviene el ser *(et quae esse ipsum est, et ex qua esse est)*.

906 Santo Tomás, o.c., lect.5 n.70-72.
907 Santo Tomás, *Expositio super Boethium «de Trinitate et de Hebdomadibus»* (ed. Decker) p.57-220; Thierry de Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, o.c., p.71-72; *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, o.c., p.160-164; *Glossa super Boethii librum de Trinitate*, o.c., p.342-344.
908 Santo Tomás, o.c., p.157-160 161-200; Thierry de Chartres, *Commentum...*, o.c., p.72ss; *Lectiones...*, o.c., p.164-167; *Glossa...*, o.c., p.344-347.

909 Pues todo ser proviene de la forma. Así, la estatua se dice que es la efigie de un animal, no por el bronce, que es la materia, sino por la forma que en él está impresa; y el bronce mismo no se llama (estatua) por la tierra, que es su materia, sino por la figura que tiene el mismo bronce. Y la tierra misma no se denomina (tal) por la materia informe, sino por la sequedad y gravedad, que son formas. Así que nada se dice ser por la materia, sino por la propia forma.

910 Ahora bien: la sustancia divina es una forma sin materia y, por lo mismo, es algo uno y lo que es *(id quod est)*. Las demás cosas no son lo que son, pues cada cosa tiene su ser de esos de que consta, es decir, de sus partes; y es esto y esto, es decir, sus partes unidas, pero no esto o esto separadamente. Así, constando el hombre de cuerpo y alma, es el cuerpo y el alma, no o el cuerpo o el alma. En la parte, pues, no está lo que es. En cambio, lo que no consta de esto y de esto otro, sino que es tan sólo esto, eso es real y verdaderamente lo que es, y es lo más bello y potente, ya que no se funda en nada *(nullo nititur)*. Por lo cual, será verdaderamente uno aquello en lo cual no se da ningún número, nada fuera de lo que él es, ya que no puede llegar a ser sujeto, pues es forma, y las formas no pueden ser sujetos [de otra forma] *(subiectae esse non possunt)*. Pues si la forma de otra índole es sujeto de accidentes, como, por ejemplo, la humanidad, no recibe los accidentes por ser ella, sino porque está en la materia como en sujeto: al recibir un accidente la materia, sujeto de la humanidad, parece que lo recibe la humanidad misma. Por el contrario, la forma que existe sin materia, no podrá ser sujeto, ni tampoco estar en materia...

909 Thierry de Chartres, *Commentum...*, o.c., p.74.75.84.85; *Lectiones...*, o.c., p.167-173; *Glossa...*, o.c., p.347-352.
910 Thierry de Chartres, *Commentum...*, o.c., p.75-88; *Lectiones...*, o.c., p.173-175; *Glossa...*, o.c., p.352-354.

SOBRE LA PERSONA Y LAS DOS NATURALEZAS CONTRA EUTIQUES Y NESTORIO

CAPÍTULO I

Qué es naturaleza

911 «Naturaleza» puede decirse o de solos los cuerpos o de solas las sustancias, tanto corpóreas como incorpóreas, o de todas las cosas que son de algún modo. Teniendo, pues, tres acepciones el término «naturaleza», habrá que definirla, a no dudarlo, de tres maneras. Así, si se entiende «naturaleza» de todas las cosas, habrá que dar de ella una definición que pueda abarcar a todo lo que es; y será ésta: La naturaleza es propia (o se da en) de todo aquello que, siendo, puede ser concebido por el entendimiento de algún modo. En esa definición quedan comprendidos tanto los accidentes como las sustancias: de todos esos seres, en efecto, puede tener un concepto el entendimiento. Se pone en la definición la cláusula «de algún modo», porque de Dios y de la materia no se puede tener un concepto íntegro y perfecto, pero sí que son conocidos de algún modo por la privación de las demás cosas. Se añade también la cláusula «siendo algo», porque también la nada misma significa algo, pero no una naturaleza. No significa o denota, en efecto, que algo sea, sino más bien que no es; en cambio, la naturaleza es (o existe).

912 Así que, si se quiere hablar de «naturaleza» a propósito de todas las cosas, esa que acabamos de enunciar será su definición. Pero si se aplica el término sólo a las sustancias, como éstas son o corpóreas o incorpóreas, daremos esta definición de la naturaleza aplicada a las sustancias: La naturaleza es aquello que puede hacer o recibir *(pati)* algo; recibir y hacer, como todo lo que es corpóreo, y el alma de los seres corpóreos; sólo hacer, como Dios y los demás seres divinos.

Ahí tenemos, pues, la definición del término «naturaleza» en cuanto que se aplica a las solas sustancias. Con lo cual se ha dado también la definición de «sustancia», ya que, si el término «naturaleza» significa la sustancia, definida la naturaleza, queda definida también la sustancia.

911-923 A. LOBATO, *Persona y naturaleza en Boecio:* Miscelánea M. Cuervo López (Salamanca 1970) 443-471.

913 Pero si el término «naturaleza» se reserva tan sólo a las sustancias corpóreas, excluyendo las incorpóreas, de suerte que sólo las primeras parezcan tener naturaleza, como opina Aristóteles y los que siguen su filosofía, la definiremos también como la definieron los que sostenían que la naturaleza no se da más que en los cuerpos. Esa definición es la siguiente: Naturaleza es el principio del movimiento por sí y no accidentalmente. Con la cláusula «principio de movimiento» quiero indicar que todo cuerpo tiene su propio movimiento, como, por ejemplo, el fuego hacia arriba, y la tierra hacia abajo. Que la naturaleza es principio de movimiento de por sí, y no accidentalmente, quiere decir que el movimiento propio y natural del lecho de madera es hacia abajo, pero puede tener movimiento hacia arriba accidentalmente: por ser leño o madera, que (al fin) es tierra, es arrastrado por el peso y la gravedad; no tiende hacia abajo por ser lecho, sino por ser tierra, es decir, porque ocurre que algo que es tierra ha venido a ser lecho. De ahí que digamos que es leño o madera por naturaleza, y lecho, artificialmente (por el arte).

914 Se da también otra acepción de «naturaleza», en virtud de la cual decimos que es diversa la naturaleza del oro de la de la plata, queriendo declarar con eso la propiedad peculiar de una cosa. Entonces, tomada así la naturaleza, se definirá de este modo: Naturaleza es la diferencia específica que informa a cada cosa.

915 Diciéndose, pues, y definiéndose la naturaleza de tantas maneras, tanto los católicos como Nestorio sostienen que en Cristo hay dos naturalezas, ateniéndose a la última definición, ya que no piensan que las mismas diferencias (específicas) convengan a Dios y al hombre.

CAPÍTULO II

Qué es persona

916 Pero, tratándose de la persona, se presenta la duda de cuál será su definición apropiada. En efecto, si toda naturaleza tiene (posee) persona, se presenta la dificultad insoluble de cuál pueda ser la distinción entre naturaleza y persona; si, en cambio, no coinciden (en su extensión) persona y naturaleza, sino que la persona se da en un plano inferior al ámbito

y extensión de la naturaleza, resulta difícil determinar a qué naturalezas llega (el carácter de) la persona, es decir, qué naturalezas habrán de tener persona y a cuáles no se ha de aplicar la denominación de persona: lo que sí es bien claro es que la persona se da dentro (del ámbito) de la naturaleza *(subiectum esse naturae)*, y que no se puede hacer la atribución o predicación de persona fuera (del ámbito) de la naturaleza.

917 Estos son, pues, los puntos que hay que investigar, y de este modo hay que realizar el estudio. Puesto que persona no puede darse fuera (del ámbito) de la naturaleza, y de las naturalezas, unas son sustancias, y otras accidentes, y como, por otra parte, vemos que en los accidentes no se da persona (¿quién dirá que se da una persona de la blancura, o de la negrura, o de la magnitud?), luego habrá que decir que la persona se da en las sustancias. Ahora bien, de las sustancias, unas son corpóreas; otras, incorpóreas; unas son vivientes, otras, no. Y de las vivientes, unas son sensibles; otras, no. De las sensibles, unas son racionales; otras, irracionales. De las racionales, por fin, una es inmutable e impasible por naturaleza, Dios; otra, mudable y pasible, por su condición de creada, a no ser que por obra de la gracia sea trasmutada al estado firme de la impasibilidad, como sucede en el ángel y en el alma racional.

918 De todo ello resulta que es evidente que no se da la persona ni en los cuerpos inanimados—nadie dice que exista alguna persona en las piedras—, ni en los vivientes insensibles—no se da ninguna persona de árbol—, ni tampoco en el ser que carece de entendimiento y razón: no hay ninguna persona de buey o de caballo, o de los demás animales que desarrollan su vida mudos y sin razón, con solos los sentidos. En cambio, hablamos de persona en el hombre, en Dios, en el ángel.

919 A su vez, las sustancias unas son universales, otras son particulares. Universales son las que se predican de cada una en particular, como «hombre», «animal», «piedra», «madera», y otras similares, que son géneros o especies: así, el hombre se predica de cada hombre, y el animal de cada animal, y la piedra o la madera, de cada piedra y de cada madera. Particulares son las que no se predican de otros, como Cicerón, Platón, esta piedra de la cual se ha hecho esta estatua de Aquiles, la madera de la cual se ha hecho esta mesa. De

todos estos casos, nunca se predica la persona tratándose de universales, sino tan sólo en los singulares e individuos: no se da ninguna persona del animal o del hombre, sino que se llama persona a Cicerón, a Platón y a los demás individuos.

Capítulo III

Diferencia entre naturaleza y persona

920 Por tanto, si la persona se da tan sólo en las sustancias, y éstas, racionales, y toda sustancia es naturaleza, y no se da en los universales, sino en los individuos, hemos dado ya con la definición de persona: *Persona es la sustancia individua de la naturaleza racional.* Con esta definición hemos delimitado o fijado lo que los griegos llaman ὑπόστασις, pues el nombre de «persona» parece haber sido derivado de otro origen: a saber, de aquellas «personas» que en las comedias y tragedias representaban a aquellos hombres que les interesa (representar). Ahora bien: «persona» viene de «personando», acentuada la penúltima. Si se acentúa la antepenúltima, aparecerá claramente que se deriva de «sono»; y vendría de «sono» porque en una superficie cóncava se refuerza más y se devuelve con más intensidad el sonido. Los griegos llaman también πρόσωπα a esas personas, porque se ponen algo delante de la cara y ocultan el rostro a la vista de los demás. Pero, como, puestas esas caretas, los actores representaban en las tragedias o comedias a los que querían representar, por ejemplo, a Hécuba, o a Medea, o a Simón, o a Cremes, por eso llamaron «persona» también a los demás hombres a los cuales se les reconocía certeramente en la forma que presentaban; llamaron unos y otros, los latinos «persona», y los griegos πρόσωπα.

921 Pero estos últimos designaron con mucha expresividad a la subsistencia individua de la naturaleza racional con el nombre de ὑπόστασις: nosotros, en cambio, por nuestra pobreza de lenguaje, hemos retenido o conservado la denominación traslaticia, y a lo que aquéllos llaman ὑπόστασις, llamamos persona. Grecia, más perita en cosas de lenguaje, llama ὑπόστασις a la subsistencia individua, y, por acudir a expresarme en griego en los temas, que, tratados por los griegos, fueron expuestos en traducción latina: Aἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται, ἐν δὲ τοῖς κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται, es decir:

las esencias pueden existir en los universales, pero son sujetos *(substant)* sólo en los individuos y particulares. El concepto, en efecto, de las cosas universales se obtiene de los particulares. Por lo cual, como las subsistencias existen en los universales, y en los particulares tienen el carácter de sustancias *(capiunt substantias),* con razón a las subsistencias que son sujetos particularmente las llamaron ὑποστάσεις.

922 Así que, si se miran las cosas con diligencia y perspicacia, a nadie le parecerá lo mismo subsistencia que sustancia; pues lo que los griegos llaman οὐσίωσις o οὐσιῶσθαι, nosotros llamamos *subsistentia* o *subsistere,* y lo que ellos llaman ὑπόστασις o ὑφίστασθαι lo traducimos nosotros por *substantia* o *substare.* En efecto, subsiste *(subsistit)* lo que no necesita de accidentes para poder existir; y *substat* (está bajo...) lo que ofrece o suministra un sujeto a los accidentes para que puedan existir: pues bajo ellos está, mientras es sujeto de los accidentes.

Así, pues, los géneros y especies sólo *subsistunt,* ya que no sobrevienen accidentes a los géneros y especies. Los individuos, en cambio, no sólo subsisten, sino que también *substant* (están bajo...); pues no necesitan de accidentes para existir, ya que están informados por sus propias y específicas diferencias, y ayudan a los accidentes para que puedan existir, cuando son sujetos de ellos. Así que εἶναι y οὐσιῶσθαι equivalen a «existir» y «subsistir»; y ὑφίστασθαι, a «estar bajo»... *(substare).*

923 No es, pues, pobre en terminología el griego, como afirma Tulio, sino que a la esencia *(essentia),* a la subsistencia *(subsistentia),* a la sustancia *(substantia)* y a la persona *(persona)* las designa con otros tantos nombres: a la esencia, con el de οὐσία: a la subsistencia, con el de οὐσίωσις; a la sustancia, con el de ὑπόστασις, y a la persona, con el de πρόσωπον. Llamaron ὑπόστασις a las sustancias, porque están bajo los demás seres, y son como sujetos de algunos como accidentes; y por la misma razón, también nosotros llamamos sustancias *(substantias),* como equivalente a «puestas bajo...», a las que ellos llaman ὑπόστασις: y como también llaman a esas mismas sustancias πρόσωπα, podemos también nosotros llamarlas personas. Lo mismo es, pues, ser οὐσία que ser esencia *(essentia);* οὐσίωσις, que subsistencia *(subsistentia);* ὑπόστασις, que sustancia *(substantia),* y πρόσωπον, que persona.

924 La razón de por qué en griego no se habla de ὑπόστασις en los animales irracionales y, en cambio, nosotros les aplicamos el nombre de sustancia *(substantia),* es porque ese nombre se ha reservado para los seres más excelentes y nobles...

925 Así que en el hombre hay *essentia,* esto es, οὐσία, y *subsistentia,* esto es, οὐσίωσις, y ὑπόστασις, esto es, *substantia,* y πρόσωπον. esto es, persona; οὐσία y *essentia,* porque es; οὐσίωσις y *subsistentia,* porque no está en ningún sujeto; ὑπόστασις y *substantia,* porque está bajo otros seres que no son *subsistentias,* es decir, οὐσίωσεις; y es πρόσωπον y persona, porque es un individuo racional.

Asimismo, Dios es οὐσία y *essentia,* ya que es, y en grado sumo, pues de El procede todo ser. Es οὐσίωσις, es decir, *subsistentia,* ya que subsiste sin necesitar a nadie, y se dice ὑφίστασθαι, ya que *substat.* Por eso también decimos que hay una οὐσία o οὐσίωσις, esto es, *essentia* o *subsistentia* de la deidad, pero tres ὑποστάσεις, es decir, tres *substancias.* Y, por cierto, según esa terminología, dijeron o hablaron de una *essentia* de la Trinidad, de tres *substantias* y de tres *personas.* Pues si el modo de hablar de la Iglesia no excluyese o prohibiese el hablar de tres substancias en Dios, parecería que (según esa terminología) se atribuía la *substantia* a Dios no porque estuviese El como sujeto de las demás cosas, sino porque, así como es superior a todas, así estaría bajo ellas como principio, al proporcionarles el οὐσιοῦσθαι o subsistir.

FILOSOFIA ARABE Y JUDIA

BIBLIOGRAFIA GENERAL

G. C. ANAWATI, O.P., *Philosophie arabe, ou philosophie musulmane?*, Plan pour une bibliographie médiévale en terre d'Islam, Mélanges... Chenu: Bibl. thom. 37 (1968) p.68-89; ID., *Bibliographie islamo-arabe. Livres et articles sur l'Islam et l'arabisme parus en langue occidentales durant la période 1960-1966:* Mél. Inst. dom. Ét. or. 9 (1967) 143-211; ID., *Bibliographie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969:* Bull. phil. méd. 10-12 (1968-1970) 316-369); ID., *Dix ans de recherches dans le domaine de la philosophie musulmane. Bilan des travaux des années 1960-1970:* Al-Nahrain 12 (1971-1972) 44-46; O. CARRÉ, *Bulletin d'Islamologie. Quelques ouvrages récents sur la pensée et la philosophie arabo-musulmanes:* Rev. sc. phil. théol. 57 (1973) 657-674; *Atti del terzo Congresso di Studi arabi e islamici*, Ravello 1-6 settembre 1966 (Napoli 1967); S. VAN RIET, *En marge du V Congrès international d'études arabes et islamiques:* Bull. phil. méd. 10-12 (1970) 376-383; ID., *Le VI Congrès d'études arabes et islamiques (Visly-Stockholm 13-19 août 1972):* Rev. Phil. Louv. 70 (1972) 639-640; M. T. DURAL, *Islamism: its background and philosophy:* Sound and Sense 1 (1969) 5-20; M. ARKOUN, *Introduction à la pensée islamique classique:* Cahiers d'Hist. Mondiale 11 (1969) 578-614; M. S. SHEIKH, *Studies in Muslim philosophy* (Lahore 1969); H. CORBIN, *La philosophie islamique depuis la mort d'Averroes jusqu'à nos jours* (Paris 1964); ID., *A Dictionary of Muslim philosophy* (Lahore 1970); R. WALZER, *De la philosophie islamique* (Paris 1971), o: Rev. Ét. islam. 38 (1970) 7-42 207-242; M. FAKHRY, *A History of Islamic philosophy* (New York, London 1970); M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols. (Madrid 1957); ID., *La filosofía árabe* (Madrid 1963); C. CUEVAS, *El pensamiento del Islam* (Madrid 1972); A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, t.I, *Les philosophes théologiens;* t.II, *Les philosophes purs:* Étud. de phil. médiév. LX (Paris 1972); M. HORTEN, *The system of Islamic philosophy in general*, I-II, transl. from the Germany by V. J. HAGER: Islam. Stud. 12 (1973) 1-36 231-260; T. IZUTSU, *The basic structure of metaphysical thinking in Islam*, en: The concept and reality of existence (Tokyo 1971) p.1-24; M. ARKOUM, *Essais sur la pensée islámique* I (Paris 1973); G. C. ANAWATI, *Études de philosophie musulmane* (Paris 1974); L. GARDET-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée:* Ét. de phil. médiév. 37 (3.ª éd., París 1970); *Islamic philosophy and the classical Tradition*, ed. by. S. M. STERN (Oxford 1972); I. MADKOUR, *Les rapports entre la pensée arabe et la pensée chrétienne au moyen âge:* ARTS LIBÉRAUX... p.417-425; F. ROSENTHAL, *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam* (Leiden 1970); T. TISINI, *Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters* (Berlin 1972); G. C. ANAWATI, *Le néoplatonisme dans la pensée musulmane: état actuel des recherches:* Ét. Phil. musulm. (Paris 1974) p.155-221.

AL-KINDI

(796-866?)

OBRAS PRINCIPALES: *Risālat al-ᶜAql (Sobre el intelecto); Risāla fi mahiyyat al-naven wa-l-ru'ya (Sobre el sueño y la visión);* «*De quinque essentiis*» (texto árabe desconocido); *Risāla fī kamiyya kutub Aristū (Sobre el número de los libros de Aristóteles); Risāla fi-l-nafs (Sobre el alma); Risāla fi hudūd al-ašyā'wa rusūmi-hā (Sobre las definiciones de las cosas y sus descripciones); Kitāb fi-l-falsafat al-ulā (Libro de la filosofía primera); Risāla fi wahdāniyyat Allāh wa tanāhī yirm al-ᶜalam (Acerca de la unicidad de Dios y el fin del cuerpo del mundo); Risāla fi tanyud yāwāhir ta aysām (Acerca de la existencia de las sustancias incorpóreas); Risāla-fi-qawl-fi-l-nafs (Acerca de la doctrina del alma).*

EDICIONES UTILIZADAS: *Die philosophischen Abhandlungen von Jaᶜqūb Ben Ishaq (Al-Kindi)*, zum ersten Male herausg. von Dr. A. NAGY (Münster 1897). Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, II, Heft 5, *De intellectu:* p.1-11; *De quinque essentiis:* p.28-40.

BIBLIOGR. GEN.: N. RESCHER, *Al-Kindi, An Anoted Bibliography* (Pittsburg 1964); BOER, art. *Al-Kindi*, en «Encyclopedie de l'Islam» II, p.1078s; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1957), I, p.45-73; ID., *La filosofía árabe* (Madrid 1963) p.37-42; J. JOLIVET, *Al-Kindi, Epitre sur l'intellect.* Texte arabe, textes des deux trad. latines du XII siècle, trad. franç. du texte ar. et notes (Paris 1964); ID., *L'intellect selon Kindi* (Leiden 1971); A. NAGY, *Die philosophische Abhandlungen des Yaᶜqub bnIshaq Kindi* (Münster 1877); F. M. PAREJA, *Islamología* (Madrid 1952-1953) p.594-600; G. QUADRI, *La philosophie arabe*, trad. franç. de HURET (Paris 1947) p.66-70; A. CORTABARRÍA BEITIA, O.P., *A partir de quelles sources étudier al-Kindi?:* Met. Inst. dom. Et. or. 10 (1970) 83-108; G. GLUGEL, *Al-Kindi gennant der Philosoph der Araber* (Leipzig 1857); MUÑOZ SENDINO, *Apología de Al-Kindi:* Miscelánea Comillas, XI y XII (1949) 33-460; 1-40; E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant:* Arch. d'hist. litt. doctr. du M. A. 4 (1929) 5-158 (esp. p.22-27); D. CABANELAS, *A propósito de un libro sobre la filosofía de Al-Kindi:* Verdad y Vida 10 (1952) 257-283; ID., *Nuevos documentos sobre la filosofía de Al-Kindi:* Miscel. de Est. árab. y hebr. 11 (1962) 7-19; S. MUNK, *Mélanges de philosophie juivie et arabe* (Paris 1859) p.320-323.339-341; M. I. MOOSA, *Al-Kindi's role in the transmission of Greek knowledge to the Arabs:* Journ. of the Punjab histor. Society 15 (1967) 1-18; A. L. IRVY, *Al-Kindi as philosopher. The Aristotelian and Neoplatonic dimensions.* Islamic philosophy and the classical tradition (Oxford 1972) p.117-139.

SOBRE EL ENTENDIMIENTO

926 Tengo entendido que deseas que te componga una breve exposición sobre el entendimiento según la teoría de Platón y Aristóteles.

Estos filósofos sostienen que hay cuatro clases de entendimiento: el primero es el entendimiento que está siempre en acto; el segundo es el entendimiento que está en potencia en el alma; el tercero es el entendimiento que pasa de la potencia al acto; el cuarto es el entendimiento que llamamos demostrativo. A este último entendimiento lo asimila Aristóteles a los sentidos, por la cercanía de éstos a la verdad, y porque él participa de ella completamente.

927 Sostiene Aristóteles que hay dos clases de forma: una tiene materia, y es objeto de los sentidos; la otra no tiene materia, y es objeto del entendimiento: constituye las especies de las cosas y lo que está sobre ellas (es decir, los géneros).

La forma que está en la materia es sentida actualmente, ya que, si no lo fuese, no sería objeto de los sentidos. Cuando la aprehende el alma, está en el alma, pero no la aprehende más que porque antes se hallaba en potencia en el alma; cuando, pues, la aprehende el alma, entonces está en acto en el alma. Pero no se halla en el alma como el agua en el vaso, o el sello en el cuerpo, ya que el alma no es cuerpo ni está encerrada en límites: está, pues, en el alma, y el alma es una realidad una, que es ella misma y no algo distinto de ella, ni tampoco distinta con otra clase de distinción predicamental.

928 Asimismo, la facultad de sentir no está más que en el alma; pero no se halla en ella como un miembro en el cuerpo, sino que es la misma alma: ella es la que siente. Lo mismo, la forma de lo sentido no está en el alma como otra cosa distinta, sino que el objeto sentido es el que siente en cuanto que se halla en el alma, como dice Aristóteles. Pero el objeto sentido de la realidad material es algo distinto del alma que siente: en cuanto que está en la materia, pues, lo sentido no es el que siente.

929 De manera parecida explica Aristóteles el caso del entendimiento: el alma, cuando aprehende el objeto entendido, a saber, la forma que no tiene materia ni elementos imaginativos, y se une ésta con el alma, entonces está en acto en el alma la que no se hallaba antes en acto, sino en potencia. Esa forma, que no tiene ya materia ni elementos imaginativos, es el entendimiento adquirido para el alma por obra de la inteligencia primera, que constituye la especie de las cosas y que está siempre en acto. Pero ésta no comunica al alma más que lo que ella es apta para recibir, ya que el alma es inteligencia en potencia, mas la inteligencia primera está siempre en acto: ningún ser confiere más que lo que se halla en potencia, y no en acto, en aquellos a los que se lo da. Ahora bien, nada que está en potencia pasa al acto por sí mismo, pues entonces siempre pasaría al acto, ya que siempre está en posesión de su esencia; por consiguiente, nada que está en potencia pasa al acto más que por otro que está en acto.

926-932 J. Jolivet, *Al-Kindi. Epître sur l'intellect.* Texte arabe, textes des deux trad. latines du XII siècle, trad. franç. et notes (Paris 1964); Id., *L'intellect selon Kindi* (Leiden 1971).

930 El alma, pues, es inteligencia en potencia, pero pasa al acto por intermedio de la inteligencia primera, mirando a la cual se constituye inteligente en acto. Cuando se le une la forma inteligible, no son ellas dos cosas distintas, ya que no sufre división ni distinción; la verdad es que, cuando se le une la forma inteligible, entonces ésta y el entendimiento son una misma cosa, el que entiende y (la) forma entendida. Pero el entendimiento que está siempre en acto y que hace pasar al alma a ser inteligente en acto, después de haberlo sido en potencia, ese entendimiento, digo, y el objeto entendido no son una misma realidad. Así que lo entendido en el alma y el entendimiento primero por parte de la inteligencia primera no son una única realidad, pero sí que lo son el entendimiento, tal como se da en el alma, y lo entendido.

931 El entendimiento, que por su simplicidad es más parecido al alma, es mucho más eficaz o potente respecto de lo entendido que el sentido respecto del objeto sentido. El entendimiento primero es causa de todos los objetos entendidos, pero el entendimiento segundo es propio del alma en potencia.

Así que el entendimiento, o es el primero de todos los entendimientos, o es el segundo, y entonces es algo del alma en potencia mientras ella no entiende en acto. El entendimiento tercero es el que está en el acto propio del alma, una vez adquirido ya por ella, y está en ella de tal suerte, que,

cuando quiere, lo ejercita y lo hace estar en otro ser distinto de ella: así como la escritura en el escriba resulta rápida y fácil, una vez que ya la ha adquirido y está permanentemente en su alma: la saca a luz y la ejercita a su placer. El cuarto entendimiento es el entendimiento que se ejercita fuera ya del alma: una vez que se ejercita, estará en acto en otro ser distinto del que lo ejercita.

932 Así, pues, el entendimiento segundo es fruto o procede del tercero y del cuarto, pues el tercero es una adquisición del alma y lo tiene de forma que lo hace aparecer cuando quiere, o en el primer momento de su adquisición por nosotros, o en el segundo de su aparición fuera de nosotros: entonces es cuando lo ejercita el alma. El tercero es, pues, el que es adquisición del alma, que le precede, y, cuando quiera, aparecerá en ella. El cuarto es el que aparece por estar el alma en acto.

Estas son, pues, las partes en las que los primeros filósofos dividieron el entendimiento. Para lo que tú pretendías sobre este punto, esto es suficiente.

Fin del libro de AL-KINDI, filósofo, sobre el entendimiento.

SOBRE LAS CINCO ESENCIAS

933 Dice el sabio Aristóteles al comienzo de la *Dialéctica* que toda ciencia sobre cualquier cosa es una parte de la filosofía, que es la ciencia de todos los seres. Conviene, pues, ante todo, en cada ciencia recordar la división de la filosofía y ver en qué parte de ella está contenido su objeto.

934 Pues bien: la filosofía se divide en ciencia y operación (es decir, en teórica y práctica). La razón de ello es porque también las partes del alma son dos, el pensamiento o razón, y los sentidos, como lo hemos explicado en el libro de las *Categorías:* como la filosofía no es más que el orden del alma, le cuadra el ser dividida en dos partes, como también el alma se divide en dos partes. Pues así como el alma se divide en pensamiento o razón y en sentido, de manera semejante se divide la filosofía en ciencia y operación, de suerte que la ciencia aparezca como la parte correspondiente al pensamiento, y la operación como la parte correspondiente al sentido.

935 La parte cogitativa del alma se divide en el pensamiento sobre las cosas divinas y el pensamiento sobre las cosas artificiales.

De las cosas, unas hay que no se distinguen de la materia (es decir, que no existen más que en la materia), y otras, cuya constitución se tiene por la materia (es decir, que son por aquellas que constan de materia) y están separadas y no unidas (con la materia), y otras hay que no tienen absolutamente ninguna comunidad con la materia.

Las cosas que no se distinguen de la materia son sustanciales o corpóreas y las que no tienen absolutamente ninguna continuidad con la materia, son divinas, como las teológicas. Y las que no están unidas con el alma (o aquellas que no tienen continuidad con la materia), ésas no guardan ninguna proporción con las divinas más que por comparación con las que se hacen artificialmente de las sustanciales.

936 También se divide la operación (es decir, la ciencia práctica). Pero nosotros en el estudio presente haremos mención de lo que ofrece más ventajas en el orden de la ciencia o conocimiento de las cosas, y no en el de su operación. Nos es preciso, pues, el considerar esas dos partes en las que se divide la filosofía, y por ahí podremos tomar el hilo de nuestra investigación. Esta se reduce a lo siguiente: unas cosas se hallan en todas las sustancias, otras no lo están. Las que no están en todas las sustancias, todas son celestes, y constan de las estrellas y el orbe celeste y otros seres similares. De las que se hallan en todas las sustancias, unas se dan con la generación y corrupción, y otras son propias de los seres que están por encima de la tierra. Los que están en la tierra son, por ejemplo, los minerales, y los que se mueven sobre la tierra son los animales y los seres similares; y los que están por encima de la tierra son, por ejemplo, las lluvias, las nieblas, los relámpagos, los truenos y los demás accidentes que se hallan en la atmósfera.

937 Las cosas que se dan en todas las sustancias son cinco: la primera es la materia, la segunda es la forma, la tercera es el lugar, la cuarta es el movimiento, y la quinta es el tiempo.

En toda cosa en que se dé la sustancia, existe la materia, de la cual esa cosa consta, y la forma, por la cual se ve y se distingue por el aspecto de otras cosas, y el lugar, en el cual existirá siempre en algún sitio, y eso porque ningún cuerpo

tiene tendencia más que para estar en un lugar y en un sitio. También existe en ella el movimiento, por el cual se desenvuelve su existencia y cuya esencia está en el lugar y en el tiempo. El tiempo es, en efecto, el número del movimiento; por consiguiente, una vez que hemos demostrado que todo cuerpo en el cual existe el movimiento, que, a su vez, se desarrolla de un lugar a otro, resulta ya evidente que en él existe el tiempo...

938 En primer lugar, pues, debemos saber que los principios de que consta cada cosa son de ésas mencionadas, que son la materia y la forma; por lo cual nos es preciso hacer la exposición de éstas antes de las otras tres...

Y debemos tener en cuenta que la declaración de una cosa no se obtiene más que por su definición. Y la definición es una proposición que enuncia el género del cual consta la cosa definida, y la diferencia, por la cual se distingue de toda otra cosa.

939 Mas la materia, como hemos demostrado, pertenece al género de los géneros, ya que antes de ella no hay género; con lo cual se ve claro que su declaración no puede hacerse por su definición. La definición, en efecto, sólo se da de aquello que tiene sobre sí un género. Por tanto, debemos examinar qué es aquello que declara a lo que no tiene sobre sí ningún género. Eso se reduce a decir que es aquello con lo que queda destacado de las demás cosas, a saber, las diferencias. En cambio, necesitamos de la definición, cuando se trata de una cosa compuesta, para saber por ella de qué elementos consta; por el contrario, en la que no es compuesta, nos contentamos con las diferencias, sin el género; a ésas les damos el nombre de propiedades.

Debemos, pues, hablar de la materia y sus propiedades.

I

Sobre la materia

940 Decimos, pues, que la materia es aquello que recibe y no es recibido, lo que retiene y no es retenido. Cuando desaparece la materia, desaparece lo que hay además de ella; en cambio, cuando desaparece ese otro, no desaparece ella.

De la materia está compuesta toda cosa; ella es la que recibe los contrarios, sin corrupción. La materia no tiene absolutamente definición.

II

Sobre la forma

941 «Forma» es un término que designa muchas cosas. Ahora bien, es preciso que el que quiere hacer la definición de algo, si se trata de un nombre común, disuelva esa comunidad y distinga la parte que quiere exponer. Entonces tendrá que decir que la forma se divide en dos clases: una es la que es objeto de los sentidos, otra es la que es del orden genérico, y es aquella por la cual algo resulta género y se dice de muchas cosas diversas numéricamente. Otra forma es aquella por la cual algo se discierne visiblemente de las demás cosas, sustancias, de la cualidad y de la cantidad, y de los demás géneros supremos: ésa es la que es constitutiva de toda cosa.

942 La forma que está bajo un género no pertenece a esos principios singulares, por lo cual no tenemos que hacer mención de ella en nuestro libro, el cual trata de las sustancias singulares que se encuentran en todo cuerpo.

Tenemos, en cambio, que exponer y determinar qué son la forma por la cual algo se discierne visiblemente de las demás cosas, y los principios singulares. Y como esa exposición y determinación ya se toca al hablar de la materia, debemos traer a la memoria lo que hemos dicho de la materia. Según eso, diremos que en la materia singular existe una potencia por la cual se hacen las cosas de la materia, y esa potencia es la forma. Lo que se quiere decir con eso de que la forma es potencia es que, por ejemplo, del concurso de la calidez y de la sequedad, que son singulares, se origina el fuego. La materia está, pues, en la calidez y en la sequedad, que son singulares, y la forma es el fuego; pero la potencia es la que, cuando ambas se juntan, se hace la materia el fuego.

Definamos, pues, la forma: es la diferencia por la que algo se distingue visiblemente de las demás cosas, y la visión es el conocimiento de ella: ésa es, pues, la definición por la cual la forma se distingue de las demás cosas.

AL-FARABI

(870?-950)

Obras principales: *Ihsa' al-Ulūm (Catálogo de las ciencias); Kitāb fi-l-yam'bayn rā'ī al-haqīmāyn Aflātūm al-Ilāhī wa Arisṭūtālīs (Libro de la concordancia entre la filosofía de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles); Fī agrā-l al-Hakīm fī kull maqāla min al-mawsūm by-l-hurʌf (Acerca de los fines de Aristóteles en todos los libros de la Metafísica); Maqāla fī ma'ānī al'-aql (Disertación sobre los significados del término* «intelecto»); *Risāla fi mā yanbagī an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa (Compendio acerca de lo que conviene saber antes de aprender filosofía); 'Uyūn al-Masā'il (Los problemas fundamentales; «Fontes quaestionum»); Fusūs al-Hikma (Las gemas de la Sabiduría); Kitāb al-Siyāsat al-Madaniyya (Sobre el gobierno de las ciudades); Risāla fī ārā'ahl al-Madīnat al-jādila (Compendio sobre las opiniones de los miembros de la ciudad ideal); Risāla fī itbāt al mufāraqāt (Compendio para probar la existencia de seres incorpóreos); Risāla fī māhiyyat al-Nafs (Compendio acerca de la esencia del alma); Compendio del Organon.*

Ediciones citadas: *Alfārābī, Catálogo de las ciencias,* edición y traducción castellana por A. González Palencia (Madrid 1932).
Al-Fārābī, Libro de la concordancia entre el divino Platón y Aristóteles, traducción, prólogo y notas por M. Alonso, S.J.: Pensamiento 25 (1969).

E. Gilson, *Le texte latin médiéval du «De intellectu» d'Alfārābī:* Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age 4 (1929) 115-126; trad. del editor.

Bibliogr. gen.: M. Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española, Filosofía hispano-musulmana,* 2 vols. (Madrid 1957) I p.73-104; Id., *La filosofía árabe* (Madrid 1963) p.43-68 (Bibliogr., p.57.68); S. Munk, art. *Al-Farabi:* Dict. sc. philos. p.521-523; B. Carra de Vaux, art. *Al-Farabi:* Encyclop. de l'Islam, II, p.57-59; Id., *Les penseurs de l'Islam* t.IV (Paris 1923); T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart 1901) p.106-128; Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* zw. Aufl. II T. (Berlin 1928) p.291.304-307.720s; F. M. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Paris 1907) p.156-158; E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant:* Arch. d'hist. doctr. litt. du M. A. IV (Paris 1930) p.27-38.108-141; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* 2.ª ed. (Paris 1927) p. 341-352; M. Steinschneider, *Al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften,* Mémoires de l'Académie impériale des sc. de Saint Petesbourg, VII s., t.XII, n.4 (1869); I. Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (Paris 1934) 1-10.219-222 (Bibliogr. p.225-241); F. Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen,* aus den arabischen übersetzt (Leiden 1892) (Introd., p.VII-XLVII); *Al-Farabi, Epistola sull'intelletto,* trad., introd. e note a cura di Fr. Lucchetta (Padova 1974).

CATALOGO DE LAS CIENCIAS

Artículo V

Sobre la ciencia política, la ciencia del derecho y la teología

943 ... Enseña [la ciencia política] qué es lo que conviene hacer para que no se interrumpa el gobierno de los reyes. Muestra qué condiciones y caracteres naturales conviene buscar en los hijos de los reyes y en otras personas de esta clase, de modo que por ellos sea digno de ser elegido uno rey, después que falte el que gobierne; enseña qué conducta debe seguir aquel en quien se hallan estas condiciones naturales y cómo conviene educarlo para que consiga adquirir la fuerza real y llegue a ser un rey completo; y junto con esto conviene que no sean nombrados reyes en manera alguna aquellos cuya autoridad sea ignorante. Que no necesitan los reyes en ninguno de sus métodos y maneras de gobierno de la filosofía, tanto especulativa como práctica, sino que, por el contrario, conviene que lleguen a conseguir su fin en la ciudad y en el pueblo puesto debajo de su autoridad por medio de la virtud probada, que resulta de la continuidad de aquel género de actos de los cuales se deriva su fin y con los cuales llega a conseguir su propósito respecto de las buenas obras, cuando coincide en la misma persona una virtud natural sensible superior, capaz de inventar lo que necesita respecto de los actos de los cuales se deriva el bien, que es su fin, utilizando los placeres o los honores u otras cosas parecidas, y capaz de relacionar con todo esto la excelencia de la imitación de los reyes que le han precedido y cuyas intenciones eran las mismas suyas.

944 Arte del *Derecho* es aquella por la cual el hombre puede hallar la determinación de cualquier cosa no incluida paladinamente por el legislador en su definición de la ley, por medio de otras cosas en ella determinadas y definidas, y escoger la justificación de esto respecto del fin del autor de la

943-955 Cruz Hernández, *Filosofía hispano-musulmana* I p.78-79; M. Mahdi, *Science, philosophy and religion in Alfrabi's «Enumeration of the Sciences»,* Proceed. of the First Intern. Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Age, sept. 1973 (Boston 1975) p.113-146; J. Lomba Fuentes, *Sentido y alcance del Catálogo de las ciencias de Al-Farabi,* Arts Libéraux... p.509-516.

ley dentro de la religión que originó al fijar la ley para el pueblo.

945 En toda religión hay que distinguir dogmas y operaciones. Los dogmas son, por ejemplo, las afirmaciones establecidas respecto de Dios (¡glorificado sea!) o de sus atributos, o respecto del mundo y cosas semejantes; las operaciones son, por ejemplo, los actos con los cuales se honra a Dios (¡glorificado y ensalzado sea!) y aquellos otros con los cuales se obtienen las ordenanzas de las ciudades. Por esta causa la ciencia del Derecho tiene dos partes: una que trata de los dogmas; otra que se ocupa en las operaciones.

946 El arte del *calam* [teología escolástica] es una propiedad por la cual el hombre puede defender los dogmas y los actos arriba mencionados, exigidos por el fundador de la religión, y condenar todo lo que se oponga a ellos, por medio de razonamientos. Se divide también esta arte en dos partes: una acerca de los dogmas, y otra acerca de las operaciones señaladas por el fundador de la religión. El alfaquí acepta los dogmas y las operaciones prescritos por el fundador de la religión sin examen y los toma como principios para poder deducir de ellos las cosas obligatorias en la religión. El *motacálim* [teólogo] defiende las cosas que el alfaquí toma como principios, sin que deduzca de ellas otras cosas nuevas. Y si se da el caso de coincidir en la misma persona dominio de las dos materias, de modo que sea a la vez alfaquí y *motacálim* [teólogo], esa persona defenderá estas materias en cuanto que es teólogo, y deducirá de ellas [reglas prácticas] en cuanto que es alfaquí.

947 Respecto a los métodos e ideas con los que conviene que las religiones sean defendidas, algunos *motacálimes* opinan que la religión debe ser defendida, diciendo que los dogmas de las religiones y todos los preceptos de ellas no es posible que se sometan a crítica mediante las ideas, opiniones y razonamientos humanos, puesto que son de un grado superior a ellas, ya que están tomados de una causa divina y en ellos hay misterios divinos que la razón humana, por su debilidad, es incapaz de percibir y de alcanzar.

948 Además, la única manera de que el hombre saque alguna utilidad de la religión y de la revelación está en que no las comprenda por su entendimiento y no disminuya su inteligencia por ello; de no ser así, no tendría la revelación ningún sentido ni utilidad alguna, puesto que al hombre sólo aprovecha lo que conoce y lo que es posible, cuando lo medita, que lo comprenda por su entendimiento. Y si fuese así, los hombres confiarían en su inteligencia y no tendrían necesidad de la profecía ni de la revelación, pero tampoco ejercerían en ellos estas dos cosas efecto alguno. De todo lo cual se deduce que conviene que los conocimientos que las religiones enseñan al hombre sean algo cuya comprensión no esté al alcance de nuestros entendimientos. Pero no es esto sólo: sino que también sean algo que nuestras inteligencias no lo repugnen, pues cuanto más repugnante [a nuestro juicio] es, tanto es más provechoso.

949 En efecto, aquellas cosas, que las religiones establecen, de las que repugnan a la razón y detestan nuestros prejuicios, no son en realidad dignas de ser negadas ni absurdas, sino que son verdaderas según el entendimiento teológico; pues el hombre, aunque alcance el límite de la perfección en lo humano, viene a ser respecto del que está dotado de entendimiento teológico como el niño y el joven inexperto en relación con el varón perfecto; y así como muchos niños y hombres inexpertos niegan por su entendimiento muchas cosas que en realidad no se deben negar, ni son imposibles y a ellos les ocurre que lo son, así es la situación de quien ha llegado al límite de la perfección en el entendimiento humano respecto de los entendimientos teológicos. Lo mismo que el hombre, antes de que se eduque y se instruya, niega muchas cosas y las detesta y se imagina que son absurdas, y cuando se educa en las ciencias y se instruye con la experiencia, deja de tener tales opiniones, y las cosas que le parecían absurdas se transforman y vienen a ser necesarias, y ahora, al definirlas, se maravilla de lo contrario de lo que antes se maravillaba, así también el hombre perfecto en lo humano no rehúsa negar cosas y pensar que son imposibles, sin que realmente lo sean.

950 Por todo esto opinan estos teólogos que es preciso demostrar la verdad de las religiones. Si el que nos dio la revelación de parte de Dios es verídico y no se puede admitir que haya mentido, y prueba su veracidad de dos maneras: o con los milagros que hace o que en sus manos se manifiestan, o por los testimonios de personas veraces que le han precedido, cuyas palabras, garantizando su veracidad y su carácter de representante de Dios (¡multiplíquense sus alabanzas!) son dignas de fe, o de las dos maneras a la vez; pues cuando

nos certificamos de su veracidad por estas razones, y de que no ha podido mentir, no debe quedar ya, respecto a las cosas que ha dicho, resquicio a la razón para pensar, ni reflexionar, ni opinar, ni raciocinar. Por estas causas y por otras semejantes creen éstos que deben defenderse las religiones.

951 Otro grupo de *motacálimes* creen que deben defender la religión, primero fijando todos los dogmas que impuso el fundador de ella, con las mismas palabras con que éste las expresó; después estudiando a fondo las tesis que constan por el testimonio de los sentidos, por la opinión generalmente admitida y por el dictamen de la razón, y lo que de estas verdades y de sus consecuencias lógicas encuentran atestiguando, aunque de lejos, algún dogma de la religión, defienden con ellas ese dogma; y para lo que en ellas encuentran contradictorio a algún dogma de la religión, si pueden interpretar metafóricamente las palabras con las cuales expresó aquel dogma el fundador de la religión de algún modo que armonice aquella contradicción, aunque sea una interpretación inverosímil, lo interpretan así; pero si no pueden hacer esto, y es posible condenar aquella tesis contraria [a la religión], o tomarla en un aspecto que coincida con lo establecido en la religión, lo hacen.

952 Si las tesis generalmente admitidas por la opinión y las admitidas por el testimonio de los sentidos se contradicen entre sí en cuanto a servir de testimonios en favor de su dogma, como, por ejemplo, si las verdades de evidencia sensible, o las derivadas de ellas, afirman una cosa, y las tesis de sentido comúnmente admitido y sus derivadas afirman la contraria a aquélla, entonces miran cuál de ellas es más probativa en favor del dogma, y la aceptan, desechando la contraria, y condenándola. Y si no les es posible interpretar el texto de la religión de manera que se armonice en una de esas dos clases de verdades, ni tampoco tomar ninguna de estas verdades en un sentido que se armonice con el dogma, ni tampoco ninguna de aquellas verdades de evidencia sensible o de común sentir, o de razón natural que contradicen a algún dogma, entonces creen que deben defender aquel dogma, diciendo sencillamente que es verdad, porque lo dijo quien no puede suponerse que haya mentido o que se haya equivocado. Dicen, pues, estos teólogos acerca de esta parte de los dogmas religiosos lo que aquellos teólogos primeros dieron en respuesta de todos los dogmas. Este método creen éstos que defiende las religiones.

953 Un grupo de estos últimos opinan que las religiones se defienden en estas cosas, es decir, en los dogmas que se supone que son reprobables, examinando a fondo todas las demás religiones y recogiendo de ellas los dogmas reprobables que éstas tienen; y si un sectario de estas religiones quiere refutar algún dogma de los que hay en la religión de aquellos teólogos, éstos le presentan alguno de los dogmas reprobables que hay en su religión, y así lo apartan de su propia religión.

954 Otros, cuando ven que las tesis por las cuales se quieren defender dogmas como éstos, no bastan para certificar con ellas tales dogmas con certeza completa, hasta el punto de hacer callar a sus contrarios con la confesión de su certidumbre y con la incapacidad de su contradicción verbal, tornan entonces a emplear con el adversario cosas que lo injurian hasta obligar a cesar en su contradicción, o por rubor, o por cansancio, o por temor de algún peligro que le pueda sobrevenir.

955 Otros, considerando a su propia religión verdadera y no dudando acerca de su verdad, opinan que deben defenderla respecto de los demás, elogiándola como la mejor y suprimiendo lo que en ella hay de reprobable, y rechazando a sus enemigos con cualquier cosa que les ocurra, sin preocuparse de emplear la mentira, el sofisma, la calumnia o el desdén, pues, a su juicio, quien se opone a ellos o a su religión, una de dos: o es enemigo, y entonces es lícito emplear la mentira y el sofisma para rechazarlo y vencerlo, como ocurre en la guerra santa o en la guerra ordinaria, o no es enemigo, pero que ignora, por la escasez de su inteligencia y de su discernimiento, la felicidad, que obtendría practicando aquella religión, y entonces es lícito procurar al hombre su propia felicidad, aunque sea por la mentira y el error, como se hace con las mujeres y con los niños.

FIN

Muy glorificado sea el Dador de la ayuda e inteligencia, como de ello es digno.

En el día 6 de Chumada el segundo, año 710 (1310).

CONCORDIA ENTRE EL DIVINO PLATON Y ARISTOTELES

¡En nombre de Allāh, el piadoso, el misericordioso!

Libro de la *Concordia* entre las maneras de pensar de los dos filósofos: el divino Platón y Aristóteles, por el doctor e imām, llamado el segundo maestro, Abū Naṣr al-Fārābī. ¡Dios le sea propicio!

¡Gloria (a Dios), dador y autor del entendimiento, principio y creador de todo! ¡Bástenos su beneficencia y favor eternos! ¡Venga su bendición sobre Muhammad, el señor de los profetas, y sobre toda su familia!

956 Observando yo cómo muchas gentes de nuestro tiempo mutuamente se agitan y discuten el problema de la temporaneidad o eternidad del mundo y aun pretenden que en eso los dos más distinguidos (campeones) filósofos de la antigüedad eran de distinto parecer, tanto en el modo de probar la existencia del autor primero como en el de probar la existencia de las cosas emanadas de él; (y observando eso mismo) en la cuestión del alma y del entendimiento (separado) y en lo de remunerar las buenas o malas obras y aun en otras muchas cuestiones políticas, éticas, lógicas (observando, digo esto): me vino el deseo de componer este tratado para explicar la *Concordia* que entre los pareceres de ambos existe y exponer el modo cómo se demuestra esa concordia y cuál es el sentido de sus tesis, haciendo así ver sus coincidencias en lo que ambos internamente creían y desarraigando de los corazones de los que estudian sus libros, las dudas e inquietudes. También expondré aquellos pasajes de sus tratados que se prestan a opiniones particulares y también aquellos lugares que parecen dudosos, porque esto es lo más importante que, al declararlos, se puede intentar, y lo más útil que uno puede declarar y elucidar.

Méritos de Aristóteles y Platón

957 Por definición y esencia (objeto formal), la filosofía es la ciencia de los seres en cuanto tales. De esta filosofía son nuestros dos sabios los autores; ellos desarrollaron sus

956-976 M. ALONSO, o.c., p.3-6; CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* I p.77-81; ID., *La filosofía árabe* p.44-46; MADKOUR, o.c., p.38-43.
956 M. ALONSO, o.c., p.41 nt.1 y 2.
957 M. ALONSO, o.c., p.41 nt.3 y 4; MADKOUR, o.c., p.11-12.

principios y fundamentos (raíces); ellos perfeccionaron sus extremos y ramas; de ellos se fían todos así en lo importante como en lo secundario, y a ellos acuden todos así en lo de poca como en lo de mucha consideración. Cualquier ramo del saber que de ellos derive es fundamento básico en que puede uno apoyarse, porque ello será cosa libre de oscuridades y de confusiones. Esto mismo pronuncian las lenguas de todos, y esto atestiguan los entendimientos, si no los de la turba, al menos los de la mayoría de los que están dotados de espíritu claro e inteligencia pura.

Causas y sospechas de un desacuerdo

958 Puesto que el discurso externo y la convicción interna entonces se tienen por verdaderos, cuando objetivamente corresponden al ser que representan (sustituyen), un desacuerdo entre ambos filósofos en las distintas ramas de la filosofía implica inevitablemente uno de estos tres defectos (hiatos): o no será exacta esa definición, antes declarada, acerca de la esencia (objeto formal) de la filosofía; o bien, respecto del filosofar de estos dos hombres, la opinión tradicional y convicción de todos —o al menos de la mayoría— será cosa de espíritus débiles y enfermizos; o bien, finalmente, los que opinan que en los principios fundamentales hay entre ellos discrepancias, tendrán de ellos un conocimiento bastante corto y menguado.

Análisis del concepto de la filosofía

959 Una definición exacta deberá corresponder a la ciencia filosófica, cosa que ciertamente quedará demostrada mediante una inducción que recorra una a una hasta la última de las partes de esta ciencia. En efecto, los objetos formales y las materias de las ciencias no pueden menos de pertenecer o a la Metafísica, o a la Física, o a la Lógica, o a la Matemática, o a la Etica. Ahora bien, la filosofía es la ciencia que se propone colegir todas esas materias, sacándolas a luz y explicitándolas, de modo que ningún ser real hay en el mundo que no tenga su parte en la filosofía, o que en ella no tenga una finalidad propia; y aun también pertenece a ella cual-

959 M. ALONSO, o.c., p.41 nt.5 y 6.

quier conocimiento a que se extienda el objeto de la potencia intelectual humana.

960 El método analítico —y tal fue el método que el sabio Platón seguía— declara y manifiesta bien lo que decimos; porque el que divide (analiza), ardientemente desea que no se le quede aislado ninguno de los miembros existentes y reales. Si Platón no hubiera seguido ese método, tampoco el sabio Aristóteles hubiera en pos de él emprendido el mismo camino. Pero una vez que se encontró con que Platón se había pronunciado por ese método, dándole a conocer, demostrándolo y declarándolo, se cuidó mucho Aristóteles de aplicar sus desvelos y emplear sus trabajos en desenvolver el método silogístico, y con claridad y precisión estableció como ley el empleo del silogismo y de la demostración apodíctica respecto de cualquier tesis que el análisis exigiera.

De este modo Aristóteles fue el continuador de la obra de Platón perfeccionándola y favoreciéndola con su ayuda y madurez.

961 Quien estando ya bien informado en la Lógica vaya adquiriendo la ciencia de la Etica (de los hábitos morales) y continúe luego con la Física y Metafísica, estudiándolo todo en los libros de ambos filósofos, verá con luz meridiana la verdad de lo que he dicho. Encontrará, en efecto, que ambos intentaban describir las ciencias de los seres del mundo y que ambos se esforzaban por declarar los modos de los seres como ellos son en sí mismos, sin intención alguna de crear por sí cosa alguna ni de hacer algo extraño y nuevo, deslumbrador y llamativo; mejor dicho, la intención de ellos fue contribuir con su esfuerzo y trabajo, conforme a la capacidad y aptitud que poseía.

Siendo esto así, la definición ya dicha de la filosofía, es a saber: que es la ciencia de los seres en cuanto tales, es una definición exacta que esclarece bien la naturaleza del definido y que demuestra bien su esencia (objeto formal).

Análisis de la opinión tradicional

962 Que la opinión tradicional y aun la convicción interna que todos, o al menos una mayoría, tienen de estos dos filósofos de que ambos son muy dignos de consideración y

961 MADKOUR, o.c., p.12.

doctores muy distinguidos en esta ciencia, sea cosa de espíritus débiles y enfermizos, está muy lejos de que la pueda aceptar el entendimiento y someterse a ella sin más. Y la razón es porque la realidad está clamando por lo contrario. Con toda certeza sabemos que no hay prueba testimonial más fuerte ni más útil ni más positiva que el hecho de que muchos observadores atestiguan una misma cosa y que aparezca sobre ella la unanimidad entre los distintos modos de pensar. Porque en general el entendimiento sirve de prueba, pero siente la necesidad de ver que coinciden con él otros muchos, porque el entendimiento como el ser dotado de él imagina muchas veces una cosa en pos de otra a la inversa de lo que es en realidad y eso acaece porque los indicios demostrativos de la realidad de las cosas se parecen mucho entre sí. Cuando, pues, todos están conformes, no hay demostración más positiva que ésa. No te ciegue ahora el hecho de que haya muchas gentes preocupadas con opiniones falsas, porque la multitud que sigue una opinión, invocando en favor de ella a un doctor *(imām)* que los guía y con el cual se conforman, no representa en el caso más que un solo entendimiento. Ahora bien, un solo entendimiento, como ya dijimos, se equivoca a veces, aun tratándose de una misma cosa, especialmente cuando no reflexiona repetidas veces sobre la opinión que cree verdadera ni la considera con ojo avizor y crítico; porque la buena fe en algo o la negligencia en examinar suele a veces encubrir las cosas y ciega y hace formar sobre ellas una imaginación distinta de la realidad. En cambio, cuando concuerdan entre sí distintos entendimientos después de considerar, evalorar y examinar una cosa, después de revolverla por todos los lados y de objetar contra ella y de someterla a crítica, y finalmente después de señalar las posiciones de uno y otro bando, no hay cosa más exacta que aquella en que todos creen, de que todos son testigos, y en que todos convienen. Ahora bien, aquí nos encontramos con que gentes de diversas lenguas están contestes sobre la preeminencia de estos dos filósofos. Se comparan las filosofías de ambos. A cada uno se le concede un valor propio. En ambos es muy alto el grado de profunda sabiduría, de actos cognoscitivos muy sutiles, de descubrimientos admirables, de penetración de pensamientos muy finos, que en todo nos podrán conducir a cosas bien discernidas (puras) y verdaderas.

Análisis de la tercera razón del desacuerdo

963 Siendo esto así, resta tan sólo ya que sea un poco menguado (corto) el conocimiento de los que opinan que en los principios fundamentales hay entre ellos desacuerdo esencial. Conviene saber que no hay ninguna opinión equivocada, ninguna causa errónea, sin que se dé para ello algún determinante o algún motivo. Presentamos, pues, en primer lugar algunas causas que pueden haber dado motivo a la idea de que entre estos dos filósofos hay desacuerdo en los principios, aun tratándose de algo esencial; en segundo lugar habremos de tratar de la *Concordia* misma entre los modos de ver de ambos...

Cuestión de las substancias

964 Otra cosa en que han reparado es en la cuestión de las substancias, esto es, que las substancias que Aristóteles llama primeras, son distintas de las que Platón llamó primeras. Respecto de este capítulo la mayoría de los que estudian los libros de ambos filósofos, se pronuncian por una discrepancia esencial entre sus modos de pensar. Lo que les lleva a este juicio y opinión estriba en expresiones que encontraron en muchos libros de Platón, v. gr., en el *Timeo* y en la llamada *Política menor,* expresiones que prueban que las substancia más excelente, más antigua y más noble, es aquella que más se acerca al entendimiento y al alma y la que está más alejada del sentido y de la manera de ser de los generables. Encontraron, por el contrario, que Aristóteles en las expresiones de sus libros, v. gr., en el *Libro de las Categorías* y en el *Libro de los Silogismos condicionados,* declara que las substancias más dignas en nobleza y antigüedad son las substancias primeras, esto es, los individuos (personas). Pues como vieron que tales expresiones, según las hemos aducido, eran tan diferentes y distintas, ya no dudaron de que entre sus convicciones íntimas hay discrepancias esenciales.

965 Pero el problema se debe explicar de este modo: Propio es del método de los sabios y filósofos distinguir las ideas y los juicios en las diferentes ciencias. En una ciencia

964 M. ALONSO, o.c., p.62 nt.13 y 14.
965 M. ALONSO, o.c., p.62 nt.15.16.17.

hablan, de consiguiente, de un objeto según los juicios (tecnicismo) propios de esa ciencia; pero en otra ciencia hablarán del mismo objeto de modo distinto de como hablaban en la primera ciencia. No es esto nuevo ni tampoco reprobable. El quicio mismo de la filosofía gira todo entero alrededor de las cuestiones del *en cuanto* y del *en cierto modo* y, como suele decirse, si se hace desaparecer el *en cuanto* y el *en cierto modo* desaparecerán consecuentemente todas aquellas ciencias y la filosofía misma. ¿Es que por ventura no ves que una misma persona, Sócrates, por ejemplo, está en la categoría de substancia *en cuanto* es hombre, y bajo la categoría de cantidad *en cuanto dotado* de extensión, y bajo la categoría de cualidad *en cuanto* es blanco o excelente u otra cosa, y bajo la categoría de relación *en cuanto* es padre o hijo, y bajo la de situación *en cuanto* está sentado o recostado, y lo mismo se diga de otras cosas parecidas a éstas?

966 Por eso, cuando el sabio Aristóteles puso como substancia más digna en antigüedad y excelencia los individuos substanciales, lo hizo tan sólo en la Lógica y en el *De generatione* al observar las circunstancias de los seres más aproximados a los sensibles, que es por donde comienza para nosotras todo inteligible y en lo que ha de sustentarse todo concepto universal representable. En cambio, cuando puso el sabio Platón los universales como substancias más dignas en antigüedad y excelencia, lo hizo tan sólo en la Metafísica y en los tratados teológicos, cuando consideraba los seres simples e inmortales que ni se transforman ni se desfiguran. Ahora bien, habiendo entre estos dos objetivos una diferencia palmaria y entre esas dos partes tan diferentes un amplio intervalo y entre las cosas examinadas por los dos una discrepancia esencial, podrá ser verdad que estas dos teorías de estos dos filósofos concuerden entre sí y no discrepen, porque las discrepancias tan sólo serán esenciales cuando de la misma substancia y bajo el mismo respecto emitan ambos filósofos en vista de un mismo fin dos juicios diferentes. Mas no siendo eso así, podrá ser evidente que las teorías de ambos concuerden en un juicio único respecto de la prioridad y excelencia de las substancias.

966 M. ALONSO, o.c., p.62 nt.16.18.19.20.

Análisis y síntesis

967 También en la cuestión del análisis y síntesis de los conceptos en orden a llegar a definiciones exhaustivas (completas) de un objeto, creen algunos que al parecer de Platón tales definiciones tan sólo se pueden obtener por vía de análisis, mientras que al parecer de Aristóteles a tales definiciones se llega tan sólo por vía de demostración apodíctica y de síntesis. Sobre esto conviene saber que tales grados son como los de la escalera, por los que se sube y también se baja; pero el espacio recorrido en ambos casos es idéntico. Entre las dos direcciones hay, sin embargo, una diferencia: Al parecer de Aristóteles el camino más seguro y más corto para llegar a definiciones cumplidas consiste en indagar las propiedades de la cosa que se quiere definir: ¿cuál es lo más general perteneciente a su esencia?, ¿cuál lo más substancial? y todo lo demás que se dice en los pasajes de sus libros al hablar del modo de obtener tales definiciones, como, v. gr., en la *Metafísica* e igualmente en el *Libro de la demostración apodíctica (Posteriora analytica)* y en la *Dialéctica (Tópicos)* y en otros pasajes que sería demasiado largo enumerar aquí.

968 Sin embargo, una buena parte de sus expresiones no carece de cierto análisis, aunque éste en ellas no sea tan manifiesto; porque, cuando él distingue entre lo general y lo propio, entre lo esencial y no esencial, va sin duda recorriendo según su manera natural de ser y según su manera de entender y pensar, los caminos del análisis; pero tan sólo en algunos pasajes dice eso con claridad. No rechaza, pues, absolutamente la vía analítica, sino que la cuenta entre todos los demás recursos, según lo reclaman las partes de lo que se quiere definir. Prueba de esto es lo que dice al fin del primer tratado del *Libro del silogismo (Priora Analytica)*: «El análisis que tiene lugar respecto de los géneros es una pequeña parte de esta manera de proceder, porque eso es fácil de conocer» y lo demás que inmediatamente sigue. No enumera ciertamente Aristóteles los conceptos cuyo uso le parece bien a Platón, cuando intenta lo más general que puede darse en lo que contiene las cosas que pretende definir: él divide desde luego el objeto en dos partes esenciales, luego subdivide igualmente ambos miembros y examina en cuál de los dos cae aquello cuya definición intenta y no deja de proceder así hasta obtener algo general, algo que se acerque a aquello cuya definición intenta, algo que sea una diferencia específica constitutiva de la esencia y discriminativa entre lo general y común a otras cosas. En esto, pues, no falta cierta síntesis, por cuanto la diferencia específica se compone con el género, aunque desde el principio de la cuestión no fuese ése el intento. Luego si no carece de síntesis en lo que practica, aunque extrínsecamente el método de uno difiera del método del otro, sin embargo, las intenciones internas son las mismas. Intrínsecamente lo mismo es indagar en un ser el género y la diferencia específica que indagar ese mismo ser en su género y diferencia específica.

967 M. ALONSO, o.c., p.63 nt.21ss; CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* I p.79-80; A. L. MOTZKIN, *Al-Farabi on analysis and synthesis*: Apeiron 6 (1972) 33-38.
968 M. ALONSO, o.c., p.63 nt.24.

969 De consiguiente, es manifiesto que entre las dos opiniones no hay discrepancia fundamental, aunque entre los dos métodos haya alguna discrepancia. Pero no pretendemos con esto que no haya distinción ninguna entre una y otra manera, entre una y otra dirección en ambos métodos, porque con eso necesariamente preexigiríamos que las palabras, maneras y métodos de Aristóteles fuesen las mismas palabras, maneras y métodos de Platón: cosa absurda y reprochable. Lo que pretendemos decir es que entre ambos no hay diferencia radical y pretendida, según ya demostramos y demostraremos aún, con la voluntad y gracia de Dios...

De la eternidad o temporaneidad del mundo

970 De la eternidad o temporaneidad del mundo. También reparan en la cuestión de la eternidad o temporaneidad del mundo, y en si tiene el mundo o no tiene un hacedor que sea su casa eficiente. Creen que Aristóteles opina que el mundo es eterno, mientras que Platón opinaría que es temporáneo. Puedo afirmar que lo que los induce a este pensamiento, tan odioso y aborrecible respecto del sabio Aristóteles, es lo que éste sostiene en los *Tópicos*, a saber: A veces sucede que una misma enunciación puede según uno cualquiera de los dos extremos presentar un silogismo de premisas probables

969 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* I p.80-81; MADKOUR, o.c., p.28-34.
970 M. ALONSO, o.c., p.67 nt.59s.

(generalmente extendidas entre las gentes), v. gr., «el mundo o es eterno o no es eterno». Necesario es refutar (*al-rad* añadido en la ed. del Cairo) a estos contradictores, primeramente porque lo que se aduce por vía de ejemplo, no significa precisamente una convición interna. En segundo lugar debe saberse que la intención de Aristóteles en los *Tópicos* no es demostrar cuestión alguna acerca del mundo, sino que su intención es tratar de silogismos compuestos de premisas probables. El se encontró con que sus contemporáneos especulaban y disputaban sobre el origen del mundo, de si era eterno o de si era temporáneo, como disputaban también sobre el placer, de si era bueno o de si era malo. Y sobre ambos extremos del problema aducían silogismos de premisas probables. Aristóteles, pues, en este libro y en otros suyos demostró que en las premisas vulgarmente conocidas o probables no están bien deslindadas la falsedad y la verdad, porque lo probable unas veces es falso; y, sin embargo, en las polémicas no se rechaza por falso. Y otras veces es verdadero y entonces se emplea en las polémicas por su notoriedad y en la demostración apodíctica por su verdad. Por lo dicho se ve claro que no se le puede atribuir a Aristóteles una convicción interna acerca de la eternidad del mundo por sólo este ejemplo que en este libro puso.

971 También los induce a esta opinión lo que Aristóteles trae en el *De caelo et mundo* diciendo que el universo no tuvo comienzo temporal. De donde infieren que sostiene la eternidad del mundo. Pero la cosa no es así, porque ya había dicho antes y demostrado en este mismo libro y también en otros sobre la *Física y la Metafísica,* que el tiempo no es más que el número del movimiento de la esfera celeste y que de este movimiento provenía el tiempo. Ahora bien, provenir de una cosa no es lo mismo que comprehenderlo dentro de sí la cosa misma. El sentido, pues, de la expresión: «El universo no tuvo comienzo temporal» es que en sus partes no se fue sucesivamente produciendo, como se va produciendo o levantando una casa, o como se va sucesivamente formando un animal parte por parte, sino que fue producido todo repentinamente. En el caso de dos partes una precedería a la otra en el tiempo. El tiempo, pues, nace del movimiento de la esfera celeste, pero sería absurdo pensar que el origen del cielo tuvo comienzo temporal. Con esto queda ya declarado que

971 M. ALONSO, o.c., p.67 nt.62.

el mundo se debe a la iniciativa del creador, a un acto repentino y sin tiempo, pero del movimiento del mundo se siguió el tiempo.

972 Quien haya parado mientes en las expresiones de Aristóteles sobre la divinidad en el libro titulado *Uṯūlūyía (Theologia),* no podrá dudar que afirma la existencia de un creador que dio comienzo a este mundo, porque, según sus expresiones, es cosa tan clara que a nadie se le podrá ocultar. Allí, pues, demuestra que el creador creó la materia prima de la nada, porque ella de un acto voluntario del hacedor recibió la corporeidad y la organización. Además, demuestra en el *De physico auditu* que el universo no puede provenir de la fortuna o del acaso, y del propio modo habla también del mundo en su conjunto en el *De caelo et mundo* y lo probaba por la magnífica coordinación que unas partes del mundo tienen respecto de las otras.

973 También probó allí cuántas y cuáles eran las causas, afirmando entre ellas las causas eficientes, y demostró también la existencia de un organizador y motor distinto de lo organizado y de lo movido. Así como Platón en el *Timeo* demostró que todo lo formado tenía indispensablemente una causa formadora y que lo formado no podía ser causa de su propio ser, así también demostró Aristóteles en la *Teología* que el uno debe presuponerse en toda pluralidad, porque una pluralidad en que no se presupusiese el uno, sería absolutamente ilimitada y eterna. La demostración de esto la hace con pruebas muy claras. Por ejemplo, dice: Cada una de las partes de una pluralidad o es única o no es única. En el segundo caso, no podrá menos de ser múltiple o será la nada. Si es la nada, por fuerza se seguirá que con ella ninguna pluralidad puede componerse. En el caso de ser múltiple, ¿cuál es la distinción entre esa parte y lo múltiple? Además, forzosamente se seguiría de eso que un infinito era mayor que otro infinito. Demuestra también que aquello en que siendo propio de este mundo se presuponga el uno, tan sólo en cierto sentido será uno; y si en realidad no es uno, sino que todo uno está allí presente, el uno será entonces distinto de él y él distinto del uno. Al fin demuestra que el uno verdadero da la unidad a todos los seres reales. Además declara que lo múltiple es necesariamente después del uno y que el uno precede sin duda

972 M. ALONSO, o.c., p.67 nt.63ss.
973 M. ALONSO, o.c., p.68 nt.66s.

a lo múltiple. También prueba Aristóteles que el ser múltiple, cuanto más cerca está del uno verdadero, es más primitivo que otro ser cualquiera que está más alejado, y viceversa.

974 Después de anteponer estas premisas, se eleva gradualmente a tratar las tesis acerca de las partes del mundo, corpóreas y espirituales. Y prueba suficientemente que todas las partes del mundo tienen por autor al hacedor que les dio principio, y que él es la causa eficiente y el uno verdadero y autor de todo ser, conforme en todo con lo que acerca de la divinidad había demostrado Platón en sus libros, v. gr., en el *Timeo,* en la *Política* y en otros tratados suyos. Además en algunos libros de la *Metafísica* trata ciertamente Aristóteles de un hacedor, v. gr., el que lleva la letra *lambda.* Vuelve allí a tratar de la exactitud de las premisas precedentes de modo que él se mantiene en ellas como antes se mantenía. En todo esto no se sabe que tuviera Aristóteles predecesor ni que le haya superado alguien desde entonces hasta hoy día. Supuesto todo esto, ¿crees tú por ventura que aquel cuyo camino sea este camino, ha de consentir en que no existe hacedor y decir que el mundo es eterno?

975 Sobre la existencia del creador, tiene Ammonio un tratado singular donde recoge las expresiones de ambos sabios. Por ser este tratado bien conocido, no tenemos necesidad de presentarlo en este lugar. El método seguido por Ammonio en este tratado es una vía media (muy legítima), de manera que, al separarnos de él, haríamos como quien reprende un hábito moral y lo tiene él mismo. Si éste no fuera el caso, nos alargaríamos nosotros en este discurso. Pero ya hemos demostrado que ningún método, ninguna secta, ninguna religión positiva, ninguna escuela de los que enseñan la temporaneidad del mundo y sostienen la existencia de su hacedor y explican el problema del origen de las cosas, tiene algo positivo que no tenga ya Aristóteles y antes de él Platón y los que siguieron las huellas de ambos. Todas las expresiones que se encuentran en los sabios de las demás escuelas y sectas tan sólo demuestran de un modo especial la eternidad de la naturaleza *a parte ante* y su persistencia posterior. Quien desee llegar a conocer bien esto, podrá leer los libros compuestos sobre los orígenes de las cosas y las narraciones en

974 M. Alonso, o.c., p.68 nt.69s.
975 M. Alonso, o.c., p.68 nt.71ss.

ellos citadas y los monumentos literarios que de los antiguos se refieren. En sus veredictos encontrará c o s a s maravillosas. V. gr.: Al principio solamente había agua que se iba moviendo y así se fue reuniendo en un sitio su espuma y de ésta se fue condensando la tierra. De la tierra comenzó a salir el humo y de él se fueron formando los cielos. Considérese bien lo que los judíos, los magos y demás pueblos dicen. Todo ello implica transformaciones y mutaciones que son todas cosas muy contrarias a una verdadera innovación inicial. Lo que se encuentra en todos ellos respecto a qué irán a parar los cielos y las tierras en punto a pliegues y despliegues y a su lanzamiento al infierno y a su dispersión y así otras cosas parecidas: todo esto no denota la nada pura.

976 Si no hubiese Dios salvado los seres intelectuales y racionales mediante estos dos filósofos y los que les siguieron, aclarando el problema de la innovación con pruebas claras y suficientes, esto es, declarando que las cosas no se generaron de algo (como de materia presunta) y que todo lo que se origina de otra cosa, se corrompe necesariamente en esa otra cosa de que procede, y que debiendo el mundo su origen a la nada, su paradero ha de ser la nada, y los demás argumentos y pruebas y demostraciones parecidas a las ya dichas, de las que están llenos sus libros, donde especialmente declaran lo que ambos dijeron sobre la divinidad y el comienzo de la naturaleza: (si Dios, digo, no hubiera tenido esa providencia) estarían las gentes en gran perplejidad y confusión. Pero tenemos sobre este capítulo un método que seguiremos y con el cual podemos comprobar el contenido de aquellas expresiones de la revelación y estas expresiones son acertadas y verdaderas, a saber, que el Hacedor es quien rige todo el universo mundo sin que se le oculte el peso de un granillo de mostaza, ni a su providencia se escape parte alguna del mundo, según lo que sobre esta providencia ya hemos demostrado; a saber, que la providencia universal se extiende a todas las cosas particulares y que cada una de las partes del mundo, y cualquiera de sus estados están en el lugar conveniente y más perfecto, como lo demuestran los libros de anatomía y las utilidades de los miembros (en los seres orgánicos) y las tesis de la Física que se parecen a las dichas. Todo ser cuya constitución se apoya en otro, está confiado a aquel en que se apoya mediante aquella suma providencia y sabiduría, se-

976 M. Alonso, o.c., p.68 nt.74ss.

gún que de las partes de la Física se puede ir subiendo a los problemas de la demostración apodíctica, a los problemas del gobierno político y a los de la religión positiva. Los problemas de la demostración apodíctica están confiados a los dotados de espíritu claro e inteligencia recta; los del gobierno político, a los dotados de maneras de pensar justas; y los de la religión positiva, a los dotados de inspiraciones espirituales. Entre todos estos problemas, los más generales son los religiosos y sus expresiones están fuera de los alcances de los destinatarios, y por esto a los destinatarios no se les debe zaherir por lo que no son capaces de representarse...

DE LOS SIGNIFICADOS DE «INTELECTO»

Libro de Alfarabi sobre el entendimiento y lo entendido

977 Alfarabi ha dicho que el término «intelecto» se emplea en muchos sentidos. Uno de ellos es aquel en que el vulgo habla de un hombre inteligente o discreto. El segundo es el (del) intelecto que los *mutakallimūm* citan con frecuencia al decir: el intelecto exige o rechaza tal cosa. El tercero es el (del) intelecto que pone Aristóteles en el libro de las *Demostraciones.* El cuarto es el del que habla Aristóteles en el tratado sexto de su libro sobre la moral. El quinto es el intelecto del cual habla Aristóteles en el libro *De anima.* El sexto es la inteligencia que pone Aristóteles en el libro de la *Metafísica...*

978 Por lo que hace al intelecto de que habla en el libro *De anima,* lo pone en cuatro sentidos: el intelecto en potencia, el intelecto en acto, el intelecto adquirido y el intelecto agente.

El intelecto en potencia, o es el alma misma, o una parte del alma, o alguna de las facultades del alma, o algo cuya esencia tiene la capacidad de abstraer las quiddidades de todas las cosas, y sus formas de sus materias y hacerla para sí una sola forma o muchas formas. Esa forma abstraída de las materias no por eso se constituye separada de sus materias en

977-994 AL-FARABI, *Epistola sull'intelletto,* trad., introd. e note, a cura di Fr. LUCCHETTA (Padova 1974); CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* I p.89.90.92-95; ID., *La filosofía árabe* p.56-58; MADKOUR, o.c., p.122-146.172.173-175; GILSON, *Le texte latin médiéval du «De intellectu» d'Alfarabi:* Arch. d'hist. doctr. litt. du M. A. 4 (1929) 108-141.
977 MADKOUR, o.c., p.130.
978-979 MADKOUR, o.c., p.137-139.

las cuales subsiste, sino que simplemente resulta forma de esta esencia. Pero esa forma abstraída de sus materias y que resulta forma en esta esencia, es entendida *(intellecta),* con nombre derivado del de esa esencia que abstrae de las cosas, de suerte que llegan a ser formas para ella.

979 Esta esencia es semejante a una materia en la cual se imprimen formas. Es como si en una materia corporal, por ejemplo, la cera, se imprime un sello *(celatura)* que la penetra toda entera, de suerte que se convierte en ese sello y en esa forma en su superficie y en todo su interior, y la tal forma queda infundida en toda la materia; así tienes que llegar a pensar el modo como esa esencia adquirió las formas de las cosas, que es semejante a la materia y es sujeto para esa forma, pero distinguiéndola de las demás materias, las corporales, en que éstas, productos del acto, no reciben las formas más que en la superficie, no en la profundidad de su interior, mientras que en los cuerpos naturales sucede lo contrario. En una esencia como ésta, ésta no es distinta de las formas de las cosas entendidas, de suerte que haya una esencia distinta para ella y otra esencia distinta para las formas que están en ella, sino que, al contrario, ella se hace la forma misma: como si el sello o la configuración de una forma cúbica o esférica estuviese impresa de tal manera en un trozo de cera, que la pudiese penetrar y dejar transida en su longitud, latitud y profundidad, de suerte que la cera se convierta en el sello mismo; conforme a ese ejemplo tienes que idearte la adquisición de las formas de las cosas en esa esencia que Aristóteles denomina *intelecto* en potencia en el libro *De anima.*

980 En efecto, mientras no hay en ella ninguna de las formas de las cosas, esa esencia es intelecto en potencia; pero cuando se encuentran ya en ella las formas de las cosas, de la manera que hemos visto en el ejemplo aducido, esa esencia se hace intelecto en acto, y ése es el sentido que tiene la expresión «intelecto en acto». Pues cuando adquiere los inteligibles que ella abstrae de las materias, entonces esos que antes de ser abstraídos de sus materias eran solamente entendidos en potencia, se hacen, una vez abstraídos, entendidos en acto, y llegan a ser formas de esa esencia. Esta, en efecto, no se hace intelecto en acto sino por razón de los que son entendidos en acto; pero el que éstos sean entendidos en acto

980 MADKOUR, o.c., p.139.140; H. A. DAVIDSON, *Alfarabi and Avicenna on the active intellect:* Viator, Mediaeval and Renaissance Studies 3 (1972) 109-178.

y que ella sea intelecto en acto es una misma cosa. El sentido de esta expresión por la que decimos que ella es actualmente inteligente no es otro que el que los objetos entendidos llegan a ser formas suyas, de suerte que ella es la forma misma.

981 Así que las expresiones «ella se hace inteligente en acto e intelecto en acto» y «el objeto entendido en acto» son una misma expresión, y quieren significar exactamente lo mismo. Los objetos entendidos, que eran entendidos en potencia antes de ser entendidos en acto, eran formas que existían en sus materias fuera del alma; pero, una vez que han sido entendidos en acto, entonces su ser, en cuanto que son entendidos en acto, no es el que tenían en cuanto formas en sus materias. En efecto, el ser que tienen en sí mismos o en sus materias no es el ser que tienen en cuanto que son entendidos en acto, pues a ese ser en sí mismo les acompaña lo que suele irle anejo, que unas veces es el lugar; otras, el tiempo; otras, la situación; otras, la cuantidad; otras, la cualidad en sus modalidades corporales; otras, la acción; otras, la pasión. Pero cuando llegan a ser entendidos en acto, desaparecen en ellos muchos de esos predicamentos: así que su ser se hace otro ser. Entonces, los objetos entendidos, o muchos de ellos, llegan a ser de tal condición, que sus conceptos reciben una nueva interpretación, diversa; v. gr., el lugar que está entre ellos, si se atiende a su concepto, o no se le encontrará en ellos, o no se le llamará así sino porque hay algo que hará adquirir otro concepto con una significación nueva.

982 Una vez, pues, que los inteligibles se hacen en acto, entonces llegan a ser como tales uno de los objetos que tienen existencia en el mundo y, en cuanto entendidos en acto, entran a formar parte del número de las cosas reales. Pues la naturaleza de las cosas reales lleva consigo el que sean entendidas y el que se hagan formas de dicha esencia, y una vez que eso se ha verificado, nada impide el que esas cosas sean entendidas, en cuanto que son entendidas en acto, y el que la esencia misma sea intelecto en acto y, por lo mismo, entienda. Así que lo que es entonces entendido no es algo distinto de lo que es el intelecto inteligente en acto. Pues lo que es intelecto en acto no lo es sino porque el objeto entendido se hace forma suya, y el intelecto se hace en acto tan sólo respecto de esa forma; pero sigue siendo intelecto en potencia respecto de otro inteligible que todavía no lo tiene en acto; cuando lo hubiere adquirido, se hará intelecto en acto

tanto respecto del primero como del segundo de esos inteligibles.

983 Y cuando llegare a hacerse inteligente en acto respecto de todos los inteligibles, siendo así uno de los seres existentes, entonces el alma misma llegará a ser todos los inteligibles en acto. Pues cuando entiende lo que es el intelecto en acto, entonces no entiende algo que esté fuera de su esencia. Es, pues, evidente que, cuando entiende su esencia [en cuanto que su esencia es el intelecto en acto, entonces, de ese hecho de entender ella su esencia], no se le viene a ella algo cuyo ser sea diferente de ella, ya que ella misma es lo que es entendido en acto; sino que entiende de su esencia algo cuyo ser es el mismo inteligible que es su esencia. Esta esencia se hace, pues, a sí misma, entendida en acto; nuestra alma, antes de ser entendidos en acto esos objetos, no era entendida sino en potencia; ahora, en cambio, es entendida en acto, ya que se la entiende actualmente, y su ser entendió esos objetos por primera vez. Estos, en efecto, fueron entendidos cuando fueron abstraídos de sus materias en las cuales tenían su ser cuando eran inteligibles en potencia, y después son entendidos por segunda vez, y entonces su ser no es el que antes tenían, sino que está separado de sus materias, de suerte que son formas que no están en sus materias, y así son entendidas en acto.

984 Así que cuando el intelecto conoce en acto los inteligibles que son para él formas, en cuanto que son entendidas en acto, se hacen el intelecto que antes hemos llamado intelecto en acto, y entonces se hace el entendimiento adquirido. Pero cuando se den algunas cosas que no son formas en materias, y que no lo han sido nunca, cuando son entendidas, se hacen inteligibles, pero tales cuales eran antes de ser entendidas. El sentido de que entiende algo es éste: que ella abstrae de sus materias a las formas que están en materias, y así adquiere por ellas un ser diferente del que tenía antes.

985 Pero cuando se trata de cosas que no están en materias, entonces no le es preciso en absoluto a esa esencia abstraerlas de sus materias, sino que, así como las encuentra abstraídas, así las entiende, de la misma manera que encuentra a su esencia cuando es intelecto en acto gracias a los inteligibles que no están ya en las materias. Así, pues, su ser

984 MADKOUR, o.c., p.129.

en cuanto que son entendidas, se convierte en un segundo intelecto, y tal manera de ser es tal cual era antes de que fuesen entendidas con tal acto de entender; y eso es lo que hay que entender a propósito de las formas que no están en sus materias; pues cuando éstas son entendidas, su ser es exactamente el mismo que tienen en nosotros en el entendimiento en acto. En efecto, lo que en nosotros está entendido en acto, es de la misma índole que esas mismas formas que no están en materia ni lo estuvieron nunca, pero de la misma manera que lo que de nosotros es entendido en acto decimos que está en nosotros, lo propio debemos decir de esas formas que están en el mundo. Esas formas no pueden ser perfectamente entendidas sino después de que hayan sido adquiridos en acto todos los inteligibles, o la mayor parte de ellos, y haya sido obtenido el entendimiento adquirido; entonces serán entendidas esas formas y vendrán a ser de alguna manera formas para el entendimiento, en cuanto que es entendimiento adquirido.

986 El entendimiento adquirido es a modo de sujeto para esas formas, y también a modo de forma respecto del intelecto en acto, y el entendimiento en acto es a modo de materia y sujeto respecto del entendimiento adquirido, y él mismo es, a modo de forma respecto de esa esencia: esa esencia es, a su vez, semejante a una materia, y a partir de ahí comienzan las formas a descender hasta la forma corporal material, desde la cual empiezan a elevarse hasta que llegan a separarse paulatinamente de las materias, conforme a los modos de separación de lo que les es superior.

987 Si, pues, hay formas que de ningún modo están en materia, ni han estado ni estarán nunca, superándose en perfección y en grado de separación, guardando entre sí cierto orden, entonces, cuando se considera su estado, la más perfecta de ellas bajo ese aspecto hará de forma para la inferior, hasta que se llegue a la menor de todas, que es el entendimiento adquirido; ese proceso de descenso no cesará hasta llegar a la materia de la esencia y a lo que de las fuerzas animales está bajo ella; y después, a la naturaleza, y no cesará el descenso hasta llegar a las formas de los elementos, las más bajas en el ser de entre las formas. Y por eso su sujeto es inferior a los demás sujetos, y es la materia prima. Una vez

986 Madkour, o.c., p.140-141.

que nos hemos remontado de la materia prima, llegaremos gradualmente a la naturaleza que consiste en formas que están en materias hílicas; remontándose a su vez a partir de ellas, se llega a aquella esencia, y así, subiendo más arriba, se llega al entendimiento adquirido, con lo que se está ya en lo que es semejante a las estrellas por su elevación respecto de las materias hílicas; reanudando la ascensión, se llega al primer orden de los seres separados; el primero en ese orden es el del entendimiento agente.

988 Así, pues, el entendimiento agente que menciona Aristóteles en el tratado III del libro *De anima* es una forma separada, que no ha estado en una materia, ni lo estará nunca; y como el alma es intelecto en acto, toda su eficacia está en asimilarse perfectamente al entendimiento adquirido. Esa forma es la que hace que esa esencia, que antes era intelecto en potencia, sea intelecto en acto, y que los inteligibles en potencia pasen a ser entendidos en acto. Su relación al intelecto que está en potencia es como del sol al ojo, el cual es visión en potencia mientras está en la oscuridad. La visión, en efecto, mientras se está en la oscuridad, es sólo visión en potencia; el concepto de oscuridad es el de iluminación en potencia, o el de privación de iluminación en acto; el de la iluminación, en cambio, es el de irradiación por un objeto luminoso que se tiene enfrente.

989 Así, pues, cuando llega la luz a la vista, y al aire, y a un medio parecido, entonces el aire, con la luz que en él hay, se hace visible en acto y los colores se hacen asimismo visibles en acto. Pero lo que digo es que la vista no se hace vista en acto por sólo el hecho de que se haga en ella la luz y la irradiación en acto, sino porque, una vez que se produce en ella dicha irradiación, surge en ella la irradiación en acto, y se producen también en ella las formas de los objetos visibles, y se hace vista en acto, representándose las formas de los objetos vistos. Pero antes de esto es necesario que esté a disposición un rayo de sol o de algún otro objeto, para que así haya algo iluminado en acto, y lo que era visible en potencia, resulte visto en acto. Así, el principio por el cual la vista resulta vista en acto después de haberlo sido en potencia, y los objetos que eran visibles en potencia, sean vistos en acto, es la irradiación que se produce en la vista por el sol.

988 Madkour, o.c., p.142-143.

990 Conforme, pues, a este ejemplo, la esencia, que es intelecto en potencia, llega a adquirir algo que guarda con ella la misma relación que la irradiación en acto con la vista; eso se lo confiere el entendimiento agente. El es el principio que hace que lo que es inteligible en potencia llegue a ser entendido en acto. Y así como es el sol el que hace que el ojo sea visión en acto, y los objetos visibles en potencia sean vistos en acto, en virtud de la luz que sobre ellos derrama, así es el entendimiento agente el que reduce al acto al entendimiento que está en potencia y lo constituye entendimiento en acto, en virtud de lo que le comunica, y por eso mismo los inteligibles en potencia llegan a ser entendidos en acto.

991 El entendimiento agente es de la misma especie que el entendimiento adquirido. Las formas de los seres separados superiores a él se hallan en él incesantemente, sin principio ni fin; pero el ser que tienen en él es de un orden completamente diverso del que tienen en el entendimiento en acto: la primera forma que se nos presenta, cuando nos remontamos a los seres más perfectos, a partir de los menos perfectos, es menos excelente, como dice Aristóteles en el libro de las *Demostraciones,* porque nosotros no nos elevamos a lo desconocido sino partiendo de lo que nos es más conocido. Ahora bien: lo que es más perfecto en el ser, es más desconocido para nosotros, y mayor nuestra ignorancia sobre ello.

992 Es, pues, preciso que el orden de las cosas que se hallan en el entendimiento en acto sea el inverso de su orden en el entendimiento agente. En efecto, el entendimiento agente piensa primero, de los seres, lo que es más perfecto: las formas que están en las materias se hallan en el entendimiento agente como formas abstractas: no que estuvieran primero en las materias y fuesen después abstraídas, sino que nunca cesaron de estar en acto en ese entendimiento...

993 Así, la sustancia del alma del hombre, o el hombre, con aquello con lo que queda constituida una sustancia, se aproximan más al entendimiento agente, lo cual es para él su fin último y una vida distinta. De esa manera, en efecto, viene a adquirir por fin el hombre algo por lo cual queda constituido una sustancia y alcanza su perfección última, que está en que ejerza en otro ser una acción por la cual haga de ella una sustancia; eso es lo que quiere decir la expresión «otra vida» [distinta]. Si bien su acción no se ejerce en otro ser distinto extrínseco a su esencia; obrar ella, no es otra cosa que encontrar su esencia. Su esencia, su acción y su obrar son una misma cosa, y, entonces, para existir no necesitará de que el cuerpo le sirva de materia, ni de que le ayude para alguna de sus acciones alguna de las facultades animales que hay en el cuerpo, ni tendrá necesidad alguna de instrumento corporal. El más inferior de sus grados sí que consiste en que para existir le sea necesario el cuerpo como materia, en la que ella está como forma, pero sobre ese grado hay otro en el que para existir no necesita el cuerpo como materia, aunque para muchas de sus acciones tenga necesidad de servirse de un instrumento corporal y de ayudarse de su acción, a saber, del sentido y de la imaginación; pero la perfección mayor de su ser la obtiene en la disposición que hemos dicho.

994 Que el entendimiento agente existe, ya se ha demostrado en el libro *De anima.* Mas parece que el entendimiento agente no siempre obra, sino que unas veces obra y otras no; de lo que se seguirá necesariamente que se hallaría en disposiciones para obrar o no, y así variaría él mismo, según esa diversidad de estados. Pero si no se hallase siempre en su perfección última, entonces no sufriría tan sólo cambios de disposición o estado, sino que variaría también en su esencia, ya que su perfección última se hallaría en su sustancia unas veces en potencia, otras en acto. Y entonces, lo que en ella estuviese en potencia, haría de materia para lo que estuviese en ella en acto. Pero nosotros ya hemos dicho que está separado de toda materia; si esto es verdad, entonces está siempre en su perfección última...

(IBN-SINA) AVICENA

(980-1037)

OBRAS PRINCIPALES: *Al-Sifā* (La curación); *Al-Nayāt* (La salvación) (compendio de la anterior); *Kitāb al-Isārāt wa-'l-Tanbīhāt (Libro de los teoremas y de los avisos); Mantiq al-Mašriqiyyin (La ciencia oriental); 'Uyūn al-Hikma (Las fuentes de la sabiduría); Aqsām al-'Ulūm al-'aqliyya (División de las ciencias intelectuales); Kitāb al-inṣaf (Libro del juicio imparcial); Dāniš nāmih al-'Ala'ī (Principios de la ciencia para Ala al-Dawla); Risālat al-Hudūd (Compendio de las definiciones); Al-Išārāt ilā 'Ilm al-Mantiq (Teoremas sobre la lógica); Maqāla fī-l-Nafs (Tratado sobre el alma); Qasīda fī-l-Nafs (Poema sobre el alma);Qasīdat al-Nafs wa-l-Hikma (Poema sobre el alma y la sabiduría); Habhat 'an al-quwwat al-nafsānyya (Sobre la fuerza del alma); Al-Ajlāq (Las costumbres); Falsafat al-'Umr (Poema sobre la filosofía de la vida); Risāla fī-l-Siyāsa (Compendio sobre política); Al-Qadā wa-l-Qadar (El decreto divino y el destino).*

EDICIONES UTILIZADAS: *Avicennae Metaphysices compendium* ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit NEMATALLAH CARAME, Episcopus Maronita (Romae 1926).

IBN SINA (AVICENNE), *Livre des directives et remarques* (Kitāb al-Isārāt wa-l-Tanbībāt), traduction avec Introduction et notes par A.-M. GOICHON (Paris 1951).

AVICENA LATINUS, *Liber «De anima»*, édition critique par S. Van RIET (Louvain-Leiden) 2 vols. I-III (1972); IV-V (1968).

BIBLIOGR. GEN.: G. A. ANAWATI, *Millénaire d'Avicenne. Essai de bibliographie avicennienne* (título árabe: *Mu' allafāt Ibn Sīnā)* (El Cairo 1950); ID., *Chronique avicennienne 1951-1956:* Ét. philos. musulm. p.306-324; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La metafísica de Avicena* (Granada 1949) p.22-236.270; ID., *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana* I (Madrid 1957) p.105-152 (Bibliogr. p.110-112, 120 nota); ID., *La filosofía árabe* (Madrid 1963) p.69-112 (Bibliogr., p.109-112); ID., *Avicena, sobre metafísica.* Versión y comentarios (Madrid 1950) p.9-45; D. SALIBA, *Étude sur la méthaphysique d'Avicenne* (Paris 1926) (Bibliogr. p.IX-XIII) p.201-208; A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnnā* (Avicenne) (Paris 1937) (Bibliogr., p.504-520); espec. p.495-498; ID., *Ibn Sinnā (Avicenne), Livre des directives et remarques,* trad., avec Introd. et notes, Paris 1951; El Cairo 1963) (Bibliogr. passim); ID., Introduction a: *Avicenne, Son Epître des Definitions* (Paris 1933); *Lexique de la langue philosophique de Ibn Sīnnā* (Paris 1938); ID., *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale* (Paris 1940) (ed. ingl.: *The philosophy of Avicenna and its influence on medieval Europa,* transl. with notes, annot. and pref. by M. S. KHAN (Delhi 1969); B. CARRA DE VAUX, *Avicenne* (Paris 1900); GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot:* Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age, II (1926); ID., *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin:* Ibid.

(1926-1927); ID., *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant:* Ibid., IV (1929-1930); ID., *La philosophie au moyen âge,* deux. éd. rev. et augm. (Paris 1947) p.351-356; ID., *L'être et l'essence* p.122-128; N. CARAME, *Praefatio a Avicennae Metaphysices compendium* p.III-XLVII; P. MOREWEDGE, *The logic of Emanationism and Sūfism in the philosophy of Ibn Sīnnā* (Avicenna): Journ. amer. or. Soc. 9 (1971) 467-476; 92 (1972) 1-18; ID., *The «Metaphysica» of Avicenna.* A critical translation, commentary and analysis... of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysic in the Dânish Nâma-i-ʿalâ-î (The Book of Scientific Knowledge) (London, New York 1973); S. LANDAUER, *Die Psychologie des Ibn Sinna (Avicenna's Psychology)* (Oxford-London 1952); L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris 1951); M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam:* Xenia thomistica III (Roma 1925) p.287; ID., *Le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin:* Bibliothèque thomiste VIII (Le Saulchoir, Kain 1926) p.59-66; G. VERBERE, *L'immortalité de l'âme dans le «De anima» d'Avicenne. Une synthèse de l'aristotelisme et du néoplatonisme:* Pensamiento 25 (1969) p.271-290; G. VAJDA, *Un commentaire inconnu (?) sur le Livre des directives et remarques d'Ibn. Sīnnā:* Journ. asiatique 258 (1970) 43-45.

LA SALVACION

(Compendio de Metafísica)

LIBRO I

TRATADO I [Proemio]

995 1. Tratando de dar un sumario de la ciencia divina (la Metafísica), decimos: 1. Cada una de las ciencias naturales y doctrinales trata de la manera de ser de algunos seres, y lo mismo las demás ciencias particulares. De ninguna de ellas es propio el considerar la manera de ser del ente absoluto y sus principios.

Por esto aparece claro aquí que se da una ciencia sobre el ente absoluto, de lo que le acompaña y le compete a él en cuanto tal, y de sus principios.

996 2. Mas como Dios excelso, por sentencia unánime de todos, es absolutamente el principio, no ya de un solo ser causado con exclusión de otro, sino absolutamente de todo ser causado, no hay ninguna duda de que esta ciencia es la

995-1052 CARAME, o.c., p.III-XLVII; CHANINE, o.c., p.55.
995-996 CHANINE, o.c., p.38-41; GOICHON, *La distinction...* p.2.
995 CARAME, o.c., p.1 nt.1-3; CRUZ HERNÁNDEZ, *Avicena, Sobre metafísica...*, p.201 nt.5.
996 GOICHON, *La distinction...* p.3-17.

ciencia divina. En efecto, esta ciencia trata del ente absoluto, y tiene su término en la división, que es punto de arranque de las demás ciencias. De ahí se deduce que en esta ciencia se demuestran los principios de las demás ciencias particulares.

CAPÍTULO III

Exposición de las divisiones del ente y del uno

§ I

997 1. La división del ente en los predicamentos se puede asimilar a la división por las diferencias, aunque no lo sea propiamente. Su división en potencia y acto, en uno y muchos, en lo viejo y lo que empieza, en lo perfecto e imperfecto, en causa y causado, y otras semejantes, se asimila a la división por los accidentes. De ahí que los predicamentos son como especies, y lo demás, como diferencias accidentales o clases...

§ II

998 5. El ente no se puede describir más que por el nombre, ya que es el primer principio de toda descripción, por lo cual no se puede describir. Pero su concepto surge en seguida en la mente sin intermedio de otra cosa alguna; y una de sus divisiones es en sustancia y accidente.

§ III

999 6. Tratando de dar a conocer lo que es la sustancia, hay que hacer unas observaciones preliminares: cuando se juntan dos esencias, y ninguna de ellas se une con la otra totalmente, como sucede cuando se juntan una madera y la pared, estas dos cosas se unen, pero las partes interiores de la madera no se unen de ninguna manera con la pared, sino que la madera se une con la pared sólo superficialmente. Pero cuando se trata de dos cosas, como lo son la madera y la

997 CARAME, o.c., p.3 nt.6.
998 CARAME, o.c., p.5 nt.3; CHANINE, o.c., p.41; GOICHON, *La distinction*... p.3.17-28.407-414; CRUZ HERNÁNDEZ, *Avicena. Sobre metafísica*... p.202 nt.11.
999 CARAME, o.c., p.5 nt.4; p.6 nt.2; CRUZ HERNÁNDEZ, *Avicena, Sobre metafísica*..., p.205 nt.37.

pared, pero cada una de ellas está difundida en la otra en toda su esencia, y una de las dos, aunque se separe de la otra, permanece estable en su manera de ser, y una de ellas confiere o da origen a cierta intención por la cual se denomina el todo, y la otra toma esa denominación; entonces, la que es estable y recibe la denominación, se llama recipiente o sujeto, y la otra que está en ella se llama inherente en ella. Ulteriormente, si el recipiente no necesita en su constitutivo de lo que es recibido en ella, entonces se la llama sujeto de lo recibido; pero si lo necesita, entonces no lo llamaremos sujeto, sino tal vez más bien *hyle.*

Pues bien, toda esencia que no está en sujeto es sustancia. Y toda esencia que subsiste en sujeto es accidente.

1.000 7. Pero puede algo estar en algo que lo reciba, y ser, no obstante, sustancia, es decir, no en sujeto. Y esto sucede cuando el recipiente próximo, en el cual se halla, es constituido por él, y no por sí mismo; a eso llamamos forma. La explicación de esto vendrá después.

1.001 Toda sustancia que no esté en sujeto tiene que o no estar de ningún modo en un recipiente, o estar en un recipiente, pero que tenga que necesitar de ella para subsistir. Si está en un recipiente que tenga que necesitar de ella para subsistir, a esa sustancia la llamamos forma material. Si no está de ningún modo en un recipiente, o es ella misma su propio recipiente, sin tener en sí ninguna composición, o no; si ella misma es su propio recipiente y no tiene ninguna composición, entonces la llamamos *hyle* absoluta; si no lo es, entonces o es compuesta, como nuestros cuerpos, que constan de materia y forma corpórea, o no, y a ésta llamamos forma separada, como la inteligencia y el alma. Y si algo está en un recipiente que sea sujeto, a ésa llamamos accidente.

1001 CRUZ HERNÁNDEZ, *Avicena, Sobre metafísica*... p.201 nt.6; GOICHON, *La distinction*... p.13; SANTO TOMÁS, *in Arist. Metaphys.* IV lect. 2 n.557; *in I Sent.* D.24 q.1 a.1 ad 2.

TRATADO III

De la división del ente en predicamentos

Capítulo II

La unidad pertenece a las propiedades que siguen inseparablemente a las quiddidades y no a sus constitutivos

1.002 La naturaleza de la unidad es del orden de los accidentes que se hallan inseparablemente en las cosas. En efecto, la unidad no es constitutivo de la quididad de ninguna cosa. La quididad es aquello que una cosa es, por ejemplo, hombre, o caballo, o entendimiento, o alma. Después eso recibe una connotación, a saber, que es uno y existente. Y por eso, por entender o pensar la quididad de una cosa, no por eso entiendes o piensas (su) unidad, de suerte que tengas que poder decir que esa (cosa) es una. Pues la unidad no es la esencia de ninguna de esas cosas, ni constitutivo de su esencia. Es más bien una cualidad que se halla en o es inherente a la esencia de esa cosa, como ya en Lógica has podido ver la diferencia que hay entre lo que es inherente y lo que sigue (la propiedad) y lo que es esencial. Así, pues, la unidad pertenece a la clase de lo que está inherente: pero no es una sustancia respecto de alguna de las sustancias. También en la materia están accidentalmente la unidad y la multiplicidad. Entonces la unidad será un accidente para la materia, y lo mismo la multiplicidad.

1.003 Ahora bien, si la naturaleza de la unidad fuese la naturaleza de la sustancia, sólo la sustancia sería connotada por ella. En cambio, si su naturaleza es la naturaleza del accidente, entonces no se sigue en modo alguno que no se connoten por ella las sustancias: las sustancias se connotan por los accidentes; pero de los accidentes no se predican las sustancias de suerte que a éstas se derive el nombre de aquéllos. Luego de esos tres aspectos, el primero de los cuales es: que la unidad no es esencial a las sustancias, pero les es inherente inseparablemente; el segundo, que la unidad sobreviene después de la multitud a la materia; el tercero, que es predicable de los accidentes, resulta evidente que la naturaleza de

1002 Carame, o.c., p.28 nt.3.
1003 Carame, o.c., p.29 nt.1.

la unidad es una naturaleza accidental, y también lo es la naturaleza del número, que sigue a la unidad y se compone de ella.

TRATADO IV

Sobre los principios extrínsecos del ente; o sobre las causas en general

Capítulo I

Sobre las divisiones de las causas y de sus disposiciones

1.004 4. El fin, en su ser ya obtenido (o en la ejecución), es posterior al causado, pero precede a las demás causas en la existencia. Pues es evidente que la existencia (intencional) tiene otro ser distinto del ser de los supósitos individuos. La intención tiene un ser en los individuos, y otro en la mente, y alguna otra cosa común. Eso común es la existencia. Y el fin, por ser algo, precede a las demás causas, y es causa de las causas en cuanto causas. Y en cuanto que existe en los individuos concretos, el fin puede ser a veces posterior. Y cuando la causa agente no es ella misma causa final, entonces el agente será posterior al fin en la existencia. Y la razón es que las demás causas no son causas en acto sino por el fin. En cambio, el fin no es por ninguna otra cosa. En efecto, el fin tiene en primer lugar un cierto modo de ser, en virtud del cual hace que las causas sean causas en acto: y lo que es más verosímil a juicio de los que juzgan bien de las cosas, es esto: que el primer agente y el primer motor en toda cosa es el fin. El médico, en efecto, obra por la salud, pero la forma de la curación es el arte medicinal que existe en la mente, y ella es la que mueve a la voluntad del médico para curar. Cuando el agente es superior a la voluntad, entonces lo mismo que es el fin será aquello que es agente y motor sin mediación por parte de la voluntad, que tiene lugar en virtud de la moción del fin...

1004 Carame, o.c., p.34 nt.4; p.35 nt.2; Chanine, o.c., p.66.67; Cruz Hernández, *Hist. de la Filos. esp.* I *Filos. hisp.-musulm.* I p.134-139; Id., *La filosofía árabe* p.91-94.

Capítulo II

La razón por la cual se precisa del Ser necesario es la posibilidad y no el comenzar de nuevo a existir, como piensan erróneamente algunos teólogos de poco entendimiento

§ I

1.005 1. Mas has de saber que el efecto de la causa eficiente, que confiere a la cosa la existencia después de la no-existencia, lleva consigo dos cosas: la no-existencia precedente y la existencia actuada ahora. Ningún influjo de dicho agente se termina (o afecta) a la no-existencia que precede al efecto, sino que su influjo se termina (o afecta) a la existencia que el efecto tiene recibido del agente. Pues el efecto no es en sentido propio efecto más que porque su existencia procede de otro. Pero sucede que a él, de por su esencia, le competía la no-existencia: pero eso no lo tiene por el influjo del agente.

1.006 2. Si imaginamos que el influjo proveniente del agente, esto es, la existencia de otro, no provino de él después de la no-existencia del efecto, sino que pudo darse siempre, entonces el agente será más agente, ya que su acción entonces perdura más.

1.007 3. Pero si alguno insiste pertinazmente: la producción no es íntegra ni se verifica más que después de la no-existencia del efecto; pero ya ha oído que la no-existencia del efecto no proviene del agente, sino la existencia, y la existencia que proviene de él en un instante: supongamos que esa existencia es continua, y decimos: Si al objetante le hace apartarse de esta verdad esta afirmación suya, a saber: lo que existe no le hace existir dándole la existencia, ten presente que late una falacia en la expresión «le hace existir». En efecto, si con ella quiere decir: a lo que existe, no le viene por primera vez el existir después de la no-existencia, eso es verdad; pero si quiere decir que lo que existe no es de tal condición que su esencia y quididad no inducen en él la exigencia de existir como tal, sino otra cosa, aquella de la cual le viene la existencia, entonces sacaremos a la luz el error latente...

1005 Carame, o.c., p.37 nt.1; Santo Tomás, *De potentia* q.3 a.1 ad 11; *S. Th.* 1-2 q.45 a.2 ad 3; in *II Sent.* D.1 q.1 a.3 ad 2; Goichon, *Introduction à Avicenne Son Epître des définitions* p.18; Id., *La distinction...* p.181-200.
1007 Carame, o.c., p.39 nt.1-4.

TRATADO VI

La materia precede indudablemente todo lo que comienza temporalmente

1.008 1. Decimos además que es imposible que lo que empieza, empiece a existir sin que le preceda la existencia de un sujeto recipiente o materia. Todo lo que se genera debe ser, antes de ser generado, él mismo posible en sí; porque si hubiese sido en sí imposible, jamás existiría. Mas la posibilidad de su existencia no consiste en que el agente lo pueda producir, o en que tenga potencia para ello. Al contrario, el agente no tendría potencia para ello si él mismo no fuese en sí posible. ¿No ves la evidencia de esto que decimos?: para aquello que es en sí imposible, no se da absolutamente potencia alguna. Sí que se da, en cambio, tan sólo sobre aquello que tiene posibilidad de existir. En efecto, si la posibilidad en sí de existir de alguna cosa fuese lo mismo que el poder producirla, entonces eso equivaldría a decir que el poder algo no es sino que se puede algo para lo cual se da poder, y que para lo imposible no se da poder o potencia porque para ello no se da potencia. Y entonces no había manera de saber, por la consideración de la cosa misma, si hay posibilidad de una cosa, o si se puede algo acerca de una cosa o no, sino mirando a la disposición de la potencia del agente, examinando si tiene potencia para ella o no. Y si nos queda alguna duda de si se da potencia o no para esa cosa, eso no podremos decirlo de ninguna manera.

1.009 Pues si llegásemos a saberlo del hecho de que la cosa es imposible, o posible —y el sentido de lo imposible consiste en que no se da potencia para ella, y el concepto de posible, en que se da potencia para la misma—, entonces conoceríamos lo desconocido por lo desconocido. Es, pues, evidente que el ser una cosa en sí posible significa otra cosa que el darse potencia para ella, aunque ambas cosas se den conjuntamente. El que se dé potencia para una cosa acompaña necesariamente e incluye que la cosa sea en sí posible. Que la cosa es en sí posible, se obtiene por la consideración de su esencia. Que para ella se dé potencia, se obtiene por la consideración de su relación a la causa que le confiere la existencia.

1008-1012 Goichon, *La distinction...* p.249.
1008 Carame, o.c., p.54 nt.1-3; p.55 nt.1 y 2.

1.010 2. Establecido esto con toda firmeza, decimos: lo que empieza a existir de nuevo, o antes de su comienzo a existir tenía posibilidad para existir, o no. Lo que es imposible, nunca existirá; pero a lo que es posible le precede con toda certeza su posibilidad de existir. Ahora bien, esa posibilidad suya tiene que ser una intención privativa o una positiva (objetiva). Pero repugna que sea una intención privativa no existente, pues, si así fuese, no se presupondría su posibilidad de existir.

1.011 Luego es una intención positiva (objetiva) existente. Ahora bien, toda intención positiva o es subsistente, es decir, propia de algo que subsiste no en un sujeto, o es subsistente en un sujeto; y todo lo que es subsistente no en un sujeto, tiene su ser propio, por el cual no debe ser puesto en relación (con algo). Mas la posibilidad de existir no es sino lo que se dice por relación a aquello cuya posibilidad de existir es. Luego la posibilidad de existir no es en modo alguno una sustancia que no esté en sujeto. Luego es una intención en sujeto, y algo accidental al sujeto.

1.012 A la posibilidad de existir nosotros la llamamos potencia de existir, y lo que soporta esa potencia de existir, eso en que está esa potencia de existir, el sujeto, lo llamamos *hyle* y materia. Luego a todo lo que ha empezado a existir lo ha precedido la materia.

TRATADO VII

Capítulo I

Explicación de la intención universal

1.013 1. La intención universal, en cuanto que es una naturaleza, por ejemplo, hombre en cuanto hombre, es (significa) algo; en cuanto que es común o particular, una o múltiple (y esto puede competirle en potencia o en acto), es otra

1010-1011 Goichon, *La distinction...* p.290-291; Santo Tomás, *II Contra Gentes* c.34, 3.º

1013 Carame, o.c., p.56 nt.2; Aristóteles, *Met.* VII c.17 y 18; Santo Tomás, *De ente et essentia*, c.4 n.3-4; Cruz Hernández, *La filos. hisp.-musulm.* p.123-125; Id., *La filosofía árabe* p.81-83; Id., *Avicena, Sobre metafísica* p.207 nt.45 y 48; Saliba, o.c., p.91-92; Gilson, *La philosophie au moyen âge* p.352; Goichon, *La distinction* p.67-88; 89-91.

cosa. Pues en cuanto que es hombre solamente, absolutamente, sin ninguna condición, es algo; pero la comunidad es una condición de ser que se le sobreañade a él en cuanto hombre, y lo mismo la singularidad, y el que sea uno o múltiple. Y esto sucede no tan sólo cuando supones esas maneras de ser en acto, sino también cuando las supones en potencia, considerando la humanidad en potencia, pues siempre se tiene en esos estados por una parte la humanidad, y por otra, además de la humanidad, otra con aspecto relativo. Se da, pues, allí la humanidad, y además cierta relación (la intención de la universalidad). Pues la humanidad, en cuanto humanidad, ni es común ni particular, y no es ninguna de esas dos cosas ni cuando está en acto ni cuando está en potencia, sino que ésas son algo que la acompaña.

1.014 2. Así, pues, de que la humanidad no pueda existir si no es una o múltiple, no se sigue que la humanidad, en cuanto humanidad, sea una o múltiple. En efecto, existe una gran diferencia entre decir, v. gr., «esto no puede existir sin que tenga una u otra disposición (o estado)» y decir: «una de esas dos disposiciones (o estados) le conviene a esto en cuanto que es humanidad». Y del hecho de que afirmamos: «la humanidad, en cuanto humanidad, no es una», no se sigue en manera alguna: «la humanidad, en cuanto humanidad, es múltiple». Igualmente, si en lugar de humanidad ponemos «existencia», que es en cierto sentido más común que lo uno y múltiple. Como tampoco el decir: «la humanidad, en cuanto humanidad, no es una», es una proposición contradictoria de esta otra: «la humanidad, en cuanto humanidad, es múltiple», sino que la humanidad, en cuanto humanidad, no es en absoluto ni una ni múltiple. Siendo así las cosas, podrá entonces existir, no en cuanto humanidad, sino en cuanto existente, como una o múltiple.

1.015 3. Hechas estas observaciones, decimos: el universal se dice a veces de la humanidad sin ninguna condición; a veces con una condición, a saber, que sea predicable de muchos según alguno de los modos conocidos de universalidad...

1.016 Luego no existe en la realidad ningún universal común; la existencia en acto la tiene sólo en la mente; y es

1015 Santo Tomás, *De ente et essentia* c.3 y 4.

1016 Goichon, *La distinction...* p.156-165; Saliba, o.c., p.96-124; Chanine, o.c., p.43-46; 76-80; Gilson, *La philosophie au moyen âge*, p.353-354.

la especie misma que está en la mente y cuya relación en acto o en potencia a cada uno de los individuos es idéntica. El universal que tiene lugar en las proposiciones y en las premisas constituye la primera parte, y ya se ha tratado de él en los libros de la Lógica.

Capítulo IV

Explicación de lo que es un comienzo esencial

1.017 1. Es de saber que, así como algo puede empezar a ser en el orden del tiempo, así puede algo empezar a ser en el orden de la esencia. Pues un ser que empieza es lo que se está haciendo después de no haber sido; mas la posteridad, lo mismo que la prioridad, puede ser en el orden del tiempo o en el de la esencia. Teniendo, pues, una cosa de por sí el que no se le deba la existencia, sino que, considerada sólo su esencia, sin su causa, no existiría, y no pueda existir sino por el influjo de su causa; y siendo lo que existe de por su esencia anterior a lo que no existe de por sí, se sigue que todo ser causado lleva consigo, en primer lugar, el no existir, y después, el existir por influjo de su causa. Luego todo ser causado comienza a ser, es decir, adquiere existencia de otro, después de haber tenido en su esencia el no ser no existente. Luego todo ser causado ha comenzado a ser en sí mismo.

SEGUNDA PARTE

TRATADO I

Capítulo I

Exposición de los conceptos de necesario en el existir y de posible

1.018 1. Necesario en el existir es el ente que, si se supone que no existe, implica contradicción. Posible es aquello que, tanto si se supone existir como si se supone no exis-

1017 Carame, o.c., p.63 nt.3 y 4; Goichon, *La distinction...* p.256.257.
1018-1026 Carame, o.c., p.66 nt.2.
1018 Cruz Hernández, *Filos. hisp. musulm.* I p.128-140; Id., *La filosofía árabe*, p.86-88; Avicena, *Lógica*, c.20 y 21; Aristóteles, *Perihermenias* l.2 c.3; Santo Tomás, *In Perihermen.* l.2 lect. 8-11; Carame, o.c., p.67 nt.3 y 4.

tir, no implica por eso contradicción. Necesario en el existir es aquello cuya existencia es necesaria. Posible es aquello que no comporta consigo ninguna necesidad en ningún extremo, ni en su existir ni en su no-existir. Y eso es lo que entendemos aquí por posible, aunque a veces por posible se designe lo que está en potencia. También se llama posible todo aquello cuyo ser es verdadero o real. Eso ya queda bien explicado en la Lógica.

1.019 2. Lo necesario en el existir puede, a su vez, ser necesario en el existir por sí, y necesario en el existir no por sí. Necesario en el existir por sí mismo es aquello de cuya no existencia supuesta se sigue repugnancia; no por algo distinto de ello, sea lo que sea, sino por su esencia misma. Necesario en el existir no por sí es aquello que, puesto algún otro ser que no sea ello, resulta ello necesario en el existir, v.gr., 4 es necesario no por sí, sino puesto 2+2. Asimismo, el arder es necesario no por sí, sino puesto el concurso de la potencia natural activa y la virtud natural pasiva, la potencia comburente y la potencia combustible.

Capítulo II

Lo necesario en el existir por sí no puede ser necesario en el existir por otro; y lo necesario en el existir por otro es posible

1.020 1. Una misma cosa no puede ser a la vez necesario en el existir por sí y necesario en el existir por otro. En efecto, desaparecido eso otro, o no considerada su existencia, no puede menos de suceder que la necesidad de existir de esa cosa, o permanezca en su manera de ser, y entonces la necesidad de su existencia no se tendrá por otro; o que su necesidad de existir no permanezca la misma, sino que se desvanezca, y entonces la necesidad de su existir no será por sí.

1.021 2. Todo lo que es necesario en el existir por otro es posible en sí. La razón es que, en todo lo que es necesario en el existir por otro, su necesidad en el existir sigue a una habitud o relación. Ahora, la consideración de la habitud y de la relación es algo distinto de la consideración de la esencia misma de la cosa que tiene esa habitud y relación.

1020-1023 Cruz Hernández, *Filos. hisp.-musulm.* I p.134-138; Id., *La filosofía árabe* p.91-94.
1020-1021 Carame, o.c., p.68 nt.1; Saliba, o.c., p.128.

Por eso, como la necesidad en el existir no se tiene sino por la consideración de esa habitud, entonces resulta necesariamente que la consideración de la sola esencia de la cosa, o requiere la necesidad de existir, o la posibilidad de existir, o la imposibilidad de existir. Ahora bien, es inadmisible que la esencia, en sí considerada, requiere la imposibilidad de existir; pues todo aquello cuya existencia es imposible de por sí, nunca existirá, ni siquiera por otro. Tampoco se puede admitir que exija la necesidad de existir, pues ya hemos dicho que a aquello cuya existencia es necesaria por sí, le repugna el ser necesario en el existir por otro. No queda, pues, sino que esa cosa, considerada en su esencia, es posible, y que, considerada en la actuación de su habitud a ese otro ser, es necesaria en el existir, y que, considerada sin esa habitud a otro, es imposible. Pero, considerada la esencia de la cosa en sí misma, sin ninguna condición, es posible por sí.

Capítulo III

Lo que no tuvo necesidad de existir, no existió

1.022 1. Ha quedado, pues, claro que todo lo que es necesario por otro distinto, es posible en sí. Lo cual equivale a lo siguiente: todo lo que es posible en sí, una vez reducida al acto su existencia, es necesario en el existir por otro. En efecto, es imposible que ni le competa verdaderamente, ni no le competa el existir en acto. Ahora bien, repugna que no le competa verdaderamente el existir en acto; de lo contrario, sería en sí imposible. Queda, pues, que le competa verdaderamente el existir en acto. Mas, entonces, o su existencia es necesaria, o no lo es. Si no es —siendo, como es, todavía posible en sí aquello cuya existencia no es necesaria—, su existencia no se distinguiría de su no-existencia, y no habría ninguna diferencia entre la manera de ser que ahora tiene y la que antes tenía. En efecto, antes de su existencia actual, ya era posible; y ahora él permanece en esa manera de ser como antes lo estaba. Si, pues, supone que le sobreviene una nueva (disposición o) manera de ser, sobre esta manera de ser se presentará la misma cuestión de si ella a su vez es posible o necesaria. Si se la pone como posible, como esa misma manera de ser ya se hallaba antes en su estado de posibilidad,

1022 Carame, o.c., p.69 nt.1; Cruz Hernández, *Avicena, Sobre metafísica...* p.218 nt.161 y 162.

se sigue que no ha tenido lugar ninguna nueva manera de ser. Y si a esa manera de ser que ha sobrevenido se la supone necesaria en el existir, y exige existir antes en acto, entonces, en la primera tuvo que darse necesariamente una manera de ser, que no puede ser otra que su paso al acto. Se sigue, pues, que su reducción o paso al acto es necesaria.

1.023 2. Asimismo, todo lo que es posible, existe por sí o por alguna causa. Si existe por sí, luego su esencia es necesaria en el existir, y no posible; si existe por una causa, entonces tiene o que existir simultáneamente con su causa, o que permanecer como se hallaba antes de la existencia de su causa; pero esto es absurdo. Luego tiene que ser su existencia simultánea con la de su causa. Luego todo lo que es posible de por sí, es necesario en el existir por otro.

Capítulo IV

Es inadmisible que existan dos seres cada uno de los cuales sea de tal naturaleza que sea necesario en el existir por sí y necesario en el existir por otro

1.024 1. Es inadmisible que existan dos seres de los cuales dimane un necesario en el existir y que exista pluralidad de cualquier modo que sea en el ser necesario. Y no se puede admitir que existan dos cosas, una de las cuales no sea la otra, y ésta, a su vez, no aquélla. Y que ambas, sin embargo, sean necesarias en el existir por sí y necesarias en el existir por otro. En efecto, ya ha aparecido evidente que lo que es necesario en el existir por sí no puede ser necesario en el existir por otro, y que no se puede admitir que cada uno de los dos sea necesario en el existir por otro; de suerte que, v. gr., *A* sea necesario en el existir por *B*, no por sí, y *B* sea necesario en el existir por *A*, no por sí, y que, sin embargo, ambos juntos sea un solo necesario en el existir. Una cosa, es, en efecto, considerar a esos dos en cuanto dos esencias, y otra, considerarlos como dos correlativos. Cada uno de los dos tiene necesidad en el existir no por sí; luego ambos son posibles por sí. Ahora bien, todo posible por sí tiene una causa de su existir anterior a él, ya que toda causa es ante-

1024-1025 Carame, o.c., p.71 nt.1; Aristóteles, *Phys.* VIII c.9 y 19; Santo Tomás, lect. 12 n.23; *I Contra Gentes* c.42; *S. th.* 1 q.11 a.3; Goichon, *La distinction...* p.169-173; Chanine, o.c., p.46.

rior a su causado en el orden de la esencia, aunque no en el del tiempo. Luego cada uno de los dos tiene en la esencia alguna otra cosa por la cual subsiste, y que es anterior a su esencia, como ya hemos explicado; luego ambos tienen causas extrínsecas, anteriores a ellos. Luego no puede suceder que la necesidad de existir la haya adquirido cada uno de ellos del otro, sino de una causa extrínseca que hace la conexión entre los dos.

1.025 2. Asimismo, lo que es necesario por otro distinto de ello, tiene su existencia por sí, posterior a la existencia del otro, y lo presupone y de él depende. [Además, repugna que una esencia cualquiera dependa, en el existir, de otra esencia que exista por ella; porque entonces, para existir, dependería de su misma propia existencia]. En resumen, si aquel otro ser resulta necesario por éste, entonces este último sería anterior a aquello que es anterior a él, y dependería de aquello que depende de él. Luego implica contradicción el que ambos existan.

Capítulo VIII

Lo necesario en el existir es verdadero según todos los conceptos o aspectos de la verdad

1.026 1. Todo lo que es necesario en el existir, es pura verdad. Pues la verdad de toda cosa es la propiedad de su ser que le ha sido establecido o requerido. Luego ninguna cosa verdadera es más verdadera que lo necesario en el existir.

1.027 2. También se llama a veces verdadero aquello la persuasión de cuya existencia es veraz. No se da, pues, ninguna cosa verdadera más digna de tal verdad que aquella cuyo conocimiento cierto es verdad, y es siempre permanente con su veracidad, y además su permanencia es por su esencia y no por otro ser distinto de él.

1026 Cruz Hernández, *Avicena, Sobre metafísica...* p.205 nt.33; Chanine, o.c., p.88 y 89; Goichon, *La distinction...* p.35-36; Santo Tomás, *I Contra Gentes* c.60; *S. th.* 1 q.16 a.1; *Quodl.* VIII a.5.
1027 Carame, o.c., p.77 nt.2.

TRATADO II

Capítulo I

Demostración de la existencia del Necesario en el existir

1.028 1. No hay duda ninguna de que en la naturaleza se da algún ser. Ahora bien, todo ser, o es necesario, o posible. Si es necesario, luego ya se tiene que existe el necesario en existir, que es lo que pretendíamos. Si es posible, vamos a demostrar ahora que la existencia de todo posible se reduce en último término al necesario en el existir. Pero antes hay que hacer unas observaciones preliminares.

1.029 2. La primera es ésta: Es imposible que para cada uno de los posibles se den en el mismo tiempo causas posibles en sí hasta el infinito. En efecto, todas esas causas posibles, o serían simultáneas en la existencia, o no lo serían. Si no lo fuesen, entonces el infinito no será coexistente simultáneamente, sino que una parte sucedería a otra; de lo que trataremos después. Y si todas las causas posibles coexisten y ninguna de ellas fuese necesaria en el existir, entonces no puede menos de suceder que esa colección, en cuanto tal colección, finita o infinita, o sea necesaria en el existir por sí, o posible por sí; si se supone que es necesaria por sí en el existir, y cada una de esas causas es posible en sí, entonces se sigue que lo necesario en el existir está constituido por (¿causas?) * posibles; mas eso es contradictorio. Pero si toda esa colección es en sí posible, entonces, para existir, necesitará de un ser que le confiera la existencia.

1.030 Ese ser que le daría la existencia, o se hallará fuera de la colección, o dentro de ella; si está dentro de ella, entonces de toda la colección, o algún miembro será propio el ser necesario en el existir; mas cada miembro de la colección ya se ha puesto como posible, y entonces él será la causa de la existencia de la colección. Mas la causa de toda la colección es, desde luego, y ante todo, la causa de la existencia de sus partes: él consta de dichas partes; luego él será la causa de sí mismo. Esto, aunque absurdo, si llegara a tener

1028 Carame, o.c., p.91 nt.1; Santo Tomás, *I Contra Gentes* c.13; Cruz Hernández, *Filos. hisp.-musulm.* I p.130-132; Id., *La filosofía árabe* p.88-90; Saliba, o.c., p.113; Goichon, *La distinction...* p.165-169.

* Paréntesis del editor.

lugar, sería de algún modo lo que pretendíamos. En efecto, lo que es capaz de hacerse existir a sí mismo, es necesario en el existir. Mas se le había ya supuesto que no era necesario en el existir, lo cual es también contradictorio. Queda, pues, solamente que lo que confiere la existencia, se halla fuera de la colección, y que no puede ser una causa posible, ya que hemos incluido a todas las causas posibles en tal colección.

1.031 Luego la causa que confiere la existencia se halla fuera de toda la colección, y es necesaria en el existir por sí misma. Por tanto, todos los posibles han quedado reducidos en último término a una causa que es necesaria en el existir. Luego no se puede dar una causa posible hasta el infinito de todos los posibles.

TRATADO III

Sobre la vida del Necesario en el existir

Capítulo I

El Necesario en el existir es inteligencia por sí, inteligente e inteligible

1.032 1. Una vez establecida la existencia del ser Necesario en el existir, decimos además: El Necesario en el existir es, por esencia, inteligencia, inteligente e inteligible. Que tenga una esencia inteligible, consta por lo que ya sabemos: a la naturaleza del ser, en cuanto tal, y a la naturaleza de todas las partes del ser, como tal, no les repugna el ser conocidas; y solamente no son conocidas cuando están en la materia y envueltas por las condiciones y accidentes de la materia; ya que, en cuanto tal, es más bien sensible e imaginable por la fantasía.

1.033 2. Por lo dicho ha quedado también claro que ese Ser, cuando está liberado de ese obstáculo, resulta un ser y una quididad inteligible; y todo lo que está esencialmente despojado de la materia y de los accidentes de la materia, es esencialmente inteligible. Ahora bien, el Ser primero, que es necesario en el existir, en cuanto que es una entidad despojada de la materia, es inteligencia; en cuanto que se le considera como una entidad despojada así de la materia, que se pertenece a sí misma, es inteligible a su esencia, y en cuanto que se le considera como una esencia que posee una entidad despojada de la materia, se entiende a sí mismo. Pues objeto inteligible es aquello cuya esencia despojada de materia pertenece a alguna cosa, e inteligente es el que posee una esencia despojada que pertenece a alguna cosa.

1.034 Y nó se requiere que esa cosa despojada sea el mismo inteligente o una cosa distinta, sino que simplemente sea una cosa. Pero el concepto de cosa tomada absolutamente es más general que el mismo (inteligente) u otro, como vamos a demostrar ahora. El primer ser, pues, por hallarse en él la esencia de una cosa despojada, es inteligente, y en cuanto que su esencia despojada pertenece a alguna cosa, es inteligible. Pero esa cosa es su esencia misma; luego es inteligente en cuanto que posee una esencia despojada que pertenece a una cosa, la cual es su esencia misma; y es inteligible en cuanto que su esencia despojada pertenece a una cosa, la cual es su esencia misma.

1.035 En efecto, a poca atención que se ponga en ello, se advertirá con toda claridad que el ser que entiende requiere necesariamente un objeto conocido (o inteligible). Pero esto no implica que el objeto entendido tenga que ser algo distinto del mismo inteligente. Asimismo, todo movente requiere necesariamente un objeto movido, lo cual no implica necesariamente que el objeto movido tenga que ser una cosa distinta del que mueve, a no ser que lo impusieran consideraciones de otra índole. Por eso no repugna el que nosotros concibamos que una cosa se mueve a sí misma, mientras no se demuestre lo contrario.

1.036 En efecto, los conceptos mismos de movente y movido no implican esa repugnancia, ya que lo que es movido requiere necesariamente que haya algún ser por el cual sea movido, sin que sea condición imprescindible el que ese ser sea él mismo u otro. Asimismo, el ser que mueve exige,

1031 Chanine, o.c., p.50.
1032-1038 Carame, o.c., p.111 nt.1; Aristóteles, *Met.* XI c.7; Santo Tomás, *In XII Met.*, lect.8; *S. Th.* 1 q.18 a.3; *I Contra Gentes* c.44 y 98; Saliba, o.c., p.119.155; Chanine, o.c., p.82-87; Cruz Hernández, *Avicena, Sobre metafísica*, p.218 nt.155.
1032 Goichon, *La distinction...* p.357.
1033 Carame, o.c., p.112 nt.1 y 2; Santo Tomás, *S. th.* 1; *Quodlibet.* VII a.10; Goichon, *La distinction...* p.358-359.
1036 Carame, o.c., p.113 nt.1 y 2.

a su vez, que exista una cosa que es movida por él, sin que sea tampoco condición necesaria el que esa cosa sea algo distinto de él, o él mismo. Son correlativos y la actuación de una entidad llega a conocerse, cierto, por algún factor, pero no por la habitud o relación misma que se halla en la mente.

1.037 Sabemos, en efecto, con certeza que tenemos una facultad con la cual entendemos las cosas. Ahora bien, la facultad con la cual tenemos ese conocimiento cierto, o es la facultad misma, y entonces esta facultad se entiende a sí misma, o ese conocimiento se obtiene por otra facultad, y entonces habrá en nosotros dos facultades: una, por la cual entendemos a las cosas, y otra, por la cual entendemos esa facultad; y así podremos ir discurriendo hasta el infinito. Tendríamos, pues, infinitas facultades en acto que entenderían las cosas. Quede, pues, claro que el objeto entendido no implica necesariamente que sea un objeto entendido distinto (del que entiende). Con esto, aparece evidente que el inteligente no importa necesariamente el que entienda otra cosa distinta de sí mismo, sino que todo ser que posea una esencia despojada es inteligente, y todo ser, asimismo, cuya esencia, en cuanto despojada, pertenezca a una cosa, es inteligible. Y si esa quididad es entendida por sí misma y por sí misma entiende también toda quididad despojada que se le une y no se separa de ella, es también por esencia inteligente, y es inteligible.

1.038 3. Ya ves, pues, cómo el Necesario en el existir es inteligible e inteligente, y que eso no importa necesariamente dualidad en su esencia ni en la consideración de la mente. Pues de esas dos cosas sólo resulta esta única consideración: que el necesario en el existir tiene la quididad despojada, que es su esencia misma, y que en él hay una quididad que es su esencia. Hay en este fenómeno un orden inverso de prioridad y de posterioridad en los conceptos, pero lo que resulta es una cosa única, sin división alguna.

Luego es evidente que el hecho de que el necesario en el existir es inteligente e inteligible no implica necesariamente en él absolutamente ninguna suerte de multiplicidad.

1037 Goichon, *La distinction*... p.360-361.
1038 Carame, o.c., p.114 nt.1; Goichon, *La distinction*... p.361.362.

CUARTA PARTE

TRATADO II

Sobre el orden en el existir de las inteligencias, las almas y los cuerpos superiores

Capítulo I

1.039 Por lo que ya hemos dicho, nos consta que el Ser necesario en el existir es uno por esencia, y que no es cuerpo ni existe en cuerpo, y que no es divisible en modo alguno. Luego absolutamente todos los seres tienen recibida su existencia de El; y no es admisible que tenga un principio de cualquier género ni causa alguna: ni causa de que proceda, ni causa por la cual sea, ni causa para la cual sea, de suerte que exista por otra cosa distinta de El. Y, por eso, no se puede admitir que el proceder de todas las cosas de El se verifique por la vía de intención concebida por El; es decir, que, así como nosotros tenemos intención de obtener o hacer algo, también El tenga intención de producir todas las cosas y darles la existencia, de suerte que pretenda algo distinto de sí mismo.

1.040 De esto ya hemos hablado estableciendo esta verdad a propósito de los demás seres, pero lo que afirmamos de éstos, aparece con más evidencia en El. En efecto, para demostrar que es imposible que El intente ser todas las cosas distintas de El, se da una razón exclusivamente propia de El, que es la siguiente: que el tender hacia lo que no es El mismo, conduciría a poner una multiplicidad en su esencia. Pues entonces habría en El algo por lo cual él intentaría eso, que sería el conocimiento o la ciencia de que tenía que intentarlo, o algún placer, o alguna bondad en el objeto, que provocase su deseo de obtenerlo; tendría después el deseo o la intención, después una utilidad que se le seguiría de lo que pretende, como ya lo hemos explicado antes. Todo eso es absurdo.

1039 Goichon, *La distinction*..., p.216.217.
1040 Carame, o.c., p.186 nt.1; Santo Tomás, *II Contra Gentes* c.42; Saliba, o.c., p.125-137.145.146; Chanine, o.c., p.115-124; Gilson, *La philosophie au moyen âge* p.354-355.

1.041 2. Además, el que todos los seres provengan de El no puede suceder por vía de naturaleza, ya que no han procedido de El ni por su conocimiento ni por su consentimiento. ¿Cómo, en efecto, podría eso ser verdad, cuando El es pura inteligencia que conoce su esencia y entiende por lo mismo que El está acompañado de la existencia de todas las cosas? El sólo se entiende a sí mismo en cuanto que es pura inteligencia y primer principio. Y no conoce que todos los seres proceden de El sino en cuanto que El es el principio de su existencia de ellos. No hay en su esencia impedimento alguno ni repugnancia para que todos los seres procedan de El; y bien sabe su esencia que su perfección y excelencia consiste en que de El fluya el bien, y que el fluir el bien de El es una de las cosas que acompañan a su majestad, que le es gratísima y amabilísima por sí misma. Ahora bien, toda esencia que conoce cuanto procede de ella y a la que no se le interfiere ningún obstáculo, sino que se comporta como hemos explicado, se complace sin duda alguna en sí misma, y aprueba en lo que procede de ella; luego el primer ser se aprueba y se complace en que todos los seres procedan de El.

1.042 3. Pero el acto primero y esencial de la primera Verdad es el entender su esencia, que es por sí el principio del orden de la bondad en el ser. Luego El entiende el orden de la bondad en el ser, es decir, cómo se ha de hacer debidamente. Eso lo entiende no con una inteligencia que pase de la potencia al acto, ni de un objeto conocido a otro, ya que su esencia está absolutamente libre e inmune de todo lo que está en potencia, como ya hemos demostrado antes con toda evidencia, sino que todo eso lo conoce de una vez sólo con un acto de conocer.

1.043 Mas de que ella conoce el orden de la bondad se sigue necesariamente esto otro: que conoce cómo es posible ese orden y cómo se podrá realizar del mejor modo posible, de suerte que se realice el fluir de todas las cosas de El por su inteligencia. Pues la verdad conocida es en El, como ya sabes, idéntica a la ciencia, potencia y voluntad. Nosotros, en cambio, para llevar a efecto lo que hemos imaginado (proyectado), necesitamos de la intención, el movimiento y la voluntad y conseguir así que llegue a existir. Esto no debe darse

1041 GOICHON, *La distinction...* p.217.218.261.
1042 GOICHON, *La distinction...* p.219-222.
1043 GOICHON, *La distinction...* p.234.

en El, por su inmunidad de la dualidad, que hemos demostrado exhaustivamente. Luego su intelección es causa de toda existencia precisamente en cuanto entiende. Y la existencia de lo que existe por El es por vía de consecuencia y de concomitancia de su existencia, pero no en el sentido de que su existencia sea en orden a la existencia de cosa alguna distinta de El, sino en el de que produce todas las cosas, en cuanto que es el ser del cual fluye toda existencia con un flujo completo y separado de su esencia.

1.044 4. Pero como la producción de todo cuanto es hecho por el primer Ser, es sólo por vía de concomitancia, una vez que ha quedado bien claro que el necesario en el existir por sí lo es en todos sus modos, como ya lo hemos expuesto en lo que precede, por eso no se puede admitir que sean muchos en número y por la división en materia y forma los seres que proceden de El en primer lugar, es decir, las creaturas, ya que entonces se seguiría lo que no se sigue de El por su esencia o por algo distinto de El. Pues el modo y la razón que hay en su esencia y de la cual se sigue esta cosa, no es el mismo modo y la misma razón de los cuales se sigue no ésta, sino otra cosa. Si se siguiesen de El por consecuencia simultánea dos cosas diversas por constitución, o dos cosas diversas de las cuales resulta un todo, como la materia y forma, entonces no se seguirían sino de dos modos diversos en su esencia.

1.045 Y si esos dos modos no se hallasen en su esencia, pero fuesen concomitantes a ella, entonces se pregunta por la razón de tal concomitancia, hasta que se llegue a ver que se hallan en su esencia. Y entonces la esencia del necesario en el existir sería conceptualmente divisible, cosa que ya antes hemos refutado demostrando su falsedad. Es, por tanto, evidente que el primero de los seres que provienen de El es uno numéricamente y que su esencia y quididad son algo que no existe en la materia. Luego ningún cuerpo ni ninguna de las formas que son perfecciones de los cuerpos puede ser su efecto próximo, sino que el primer causado es una inteligencia pura, ya que es una forma que no existe en la materia, y es la primera de las inteligencias separadas que hemos mencionado, y ella parece ser el principio motor del orbe más alejado (supremo) por vía de excitar su deseo...

1044 GOICHON, *La distinction...* p.230-231.
1045 GOICHON, *La distinction...* p.234-235.

1.046 Es, pues, evidente que el primer causado no puede ser una forma material, y mucho más lo es que no puede ser la materia. El primer causado tiene que ser, pues, una forma que no sea en modo alguno material, sino también una inteligencia.

6. Sabes también que existen muchas inteligencias y muchas almas separadas; sería absurdo que obtuviesen su existencia mediante algo que no tuviese existencia separada.

1.047 Consta, además, que entre los seres que proceden del primer Ser, hay cuerpos, y bien sabes que todo cuerpo es posible en sí y necesario en el existir por otro; mas es cosa averiguada que no hay otra vía de proceder los tales del primer Ser más que por un intermediario. Sabes también que tal intermediario no puede ser pura y simplemente uno, ya que sabes que de lo uno, en cuanto uno, no procede sino lo uno. Con mayor razón, pues, esa mediación debe tener lugar en los causados primeros, a causa de la dualidad que por fuerza tiene que encontrarse en ellos, a causa de la multiplicidad, cualquiera que ésta sea.

1.048 7. Así que en las inteligencias separadas no puede darse alguna clase de multiplicidad sino del modo que yo digo, a saber: que lo causado es posible en sí, pero es necesario en el existir por el primer ser; la necesidad de su existencia le viene de que es inteligencia, y de que entiende su esencia, y de que entiende necesariamente al primer Ser. Tiene que haber, pues, en él ese tipo de multiplicidad, a saber, estos aspectos: que entiende a su esencia como posible en sí, que entiende que la necesidad de su existencia le viene del primer Ser, que es inteligible por esencia, y, finalmente, que entiende al primer Ser. Pero esa multiplicidad que hay en él no le viene del primer Ser, ya que la posibilidad de su existencia le compete por sí, y no a causa del primer Ser. Del primer Ser tiene la necesidad de su existencia; después, la multiplicidad que hay en él, por conocer al primer Ser y a sí mismo, es una multiplicidad concomitante a la necesidad de su procedencia del Ser primero.

1.049 8. Pero no nos oponemos a que de un ser que es uno proceda una esencia una también, a la que después

1047 CARAME, o.c., p.193 nt.1; GOICHON, *La distinction*... p.232ss.
1047-1052 CARAME, o.c., p.195 nt.2; SANTO TOMÁS, *De potentia* q.3 a.4.8.16; *S. th.* 1 q.47 a.1.
1048 GOICHON, *La distinction*... p.233s.

siga una cierta multiplicidad relativa, que no se halla en ella al comienzo de su existencia, ni sea un principio que entre en su constitución. Es más, se puede conceder que de lo que es uno procede lo uno, y que a este uno le acompaña después cierta manera de ser y disposición, o cualidad o efecto, y eso será también algo uno a lo que, en virtud de la comunicación de eso concomitante, siga algo, y de ahí se origine y se siga la multiplicidad que acompañaría a su esencia. Esta multiplicidad, pues, tiene que ser la causa de que sea posible que del primer causado proceda a la vez la multiplicidad. Pues si no se diese tal multiplicidad, sería en absoluto imposible el que de ellos (los primeros causados) procediese otra cosa que la unidad; ni tampoco sería posible el que de ellos procediese cuerpo alguno. Asimismo, no es posible ahí otra multiplicidad que esa que acabamos de describir.

1.050 Por lo que hemos dicho, vemos claramente que las inteligencias separadas son numerosas; luego no proceden (todas) a la vez del primer Ser, sino que es necesario que la que entre ellas es la más excelente y elevada, sea la que proceda del primer Ser, y la sigan después una tras otra las demás inteligencias. Y como bajo cada inteligencia hay una esfera celeste a la vez con su materia y forma, que es el alma, y la inteligencia que le es inferior, se sigue que bajo toda inteligencia existen tres cosas. Luego es necesario que la posibilidad de provenir esas tres cosas de la inteligencia en la creación sea por la mencionada terna que se halla en ella. Y lo que es más noble sigue a lo más noble de muchos modos.

1.051 De ahí se sigue que de la primera inteligencia, en cuanto que conoce al primer Ser, se sigue necesariamente el ser de la inteligencia que le es inferior, y que, en cuanto se conoce a sí misma, provenga el ser de la forma de la esfera suprema y su perfección, que es el alma, y que la naturaleza de la posibilidad que hay en ella y que se halla implicada en el hecho de que conoce su esencia, se origina el ser de la corporeidad de la esfera suprema, que se contiene en el complejo de la esencia de la esfera suprema según su especie, y eso es lo que está mezclado con la potencia.

1.052 Así que, del hecho de que la primera inteligencia conoce al primer Ser, procede una inteligencia; y de que

1051 GOICHON, *La distinction*... p.235.
1052 GOICHON, *La distinction*... p.235s.

contempla o considera su esencia, en sus dos modos, se origina la primera multiplicidad con sus dos partes, a saber, la materia y la forma; pero la materia, por intermedio de la forma y en su unión con ella, como la posibilidad de existir, pasa al acto por medio del acto que corresponde a la forma del cielo. Y así suceden las cosas en las diversas inteligencias y en la esfera celeste y en el cielo, hasta llegar al entendimiento agente, que dirige y gobierna a nuestras almas. Pero tal proceso no ha de ser hasta el infinito, de suerte que bajo cada ser separado haya otro separado...

LIBRO DE LOS TEOREMAS Y AVISOS

PRIMERA PERSPECTIVA

El fin de la Lógica

Directiva sobre lo esencial constitutivo

1.053 Has de saber que toda cosa que posee una quididad aparece como existente en los individuos o concebida en el espíritu solamente en cuanto que sus partes están presentes en ella. Si no posee una existencia que no consista en existir según uno de esos modos de existencia, ni en ser constituida por una de ellas, entonces «existencia» es un concepto que dice relación a su esencia, sea a título de concomitante, sea de otra manera. Además, las causas de su existencia son distintas de las causas de su quididad. Así, la humanidad: ésta tiene en sí misma una esencia, una quididad que no tiene por constitutivo el existir en los individuos ni el existir en el espíritu; al contrario, esto le es correlativo. Si la existencia fuese un constitutivo de la humanidad, sería imposible representarse la idea de ésta en el espíritu desprovista de lo que sería una parte constitutiva suya. Sería entonces absurdo que la existencia sobreviniese en el espíritu a la comprehensión de la humanidad, que se dudase si ésta existe o no concretamente.

1.054 Por lo que hace al hombre, puede ser que la duda no afecte a [la idea de] su existencia, no a causa de la comprehensión del concepto «hombre», sino a causa de la sensación que se tiene de sus partes. Otros ejemplos de esto que estamos diciendo puedes buscarlos tú mismo.

1053 GOICHON, *Livre des directives et remarques...*, p.87 nt.3 y 5.
1054 GOICHON, o.c., p.88 nt.1 y 2.
1054-1057 T. MOUHANNA, O.L.M., *Théorie des intelligibles secondes chez Avicenne:* Melto 4 (1968) 59-89; 75-106.

Todos los constitutivos de la quididad entran con ella en el concepto, aunque no estén presentes en el espíritu en detalle, como tampoco lo están muchas cosas conocidas; sin embargo, cuando el espíritu las evoca, se las representa bien.

Ahora bien, los caracteres esenciales pertenecientes a la cosa según la acepción técnica en uso en esta sección de la Lógica, son esos constitutivos. Y como la naturaleza fundamental, que no recibe otra diferencia que la numérica, por ejemplo, la humanidad, es constitutiva para cada individuo inferior a ella, y como el individuo la desborda por los caracteres que le son propios, ella es [no sólo fundamental], sino además esencial. Tal es el constituvo (p. 87-89).

Nota sobre el alma terrestre y el alma celeste

[Prueba de la existencia del alma humana por la percepción intuitiva del ser]

1.055 Reflexiona sobre ti mismo y examina si, hallándote bien, normal y aun en algunos otros estados, cuando captas las cosas con una inteligencia sana, no te percatas de la existencia de ti mismo y no la afirmas. Yo no creo que escape eso a un atento observador. Aun en el que duerme, en su sueño, y en el embriagado, en su embriaguez, el fondo de sí mismo no se le escapa, si bien su representación no le está constantemente presente a su memoria.

Y si tú imaginases que tu persona fue creada desde el principio dotada de una inteligencia y una disposición sanas, y si se la supone en un conjunto de situación y disposición tales, que no fuesen vistas las partes de que consta y sus miembros no se tocasen, sino que estuviesen separados y suspendidos un instante en el aire, tú la encontrarías, sin percatarte de todas las cosas, excepto de la certeza de la existencia (p.303s).

1055 GOICHON, o.c., p.303 nt.1-3; p.304 nt.1-3; ID., *La distinction...*, p.14 y 15.

NOTA *[sobre la percepción del alma por ella misma]*

1.056 ¿Por qué te percibes a ti mismo en este momento lo mismo que antes y después? ¿Qué es lo que en ti tiene esa percepción? ¿Ves tú a eso que percibe como si fuese uno de sus cinco sentidos que perciben por intuición, o bien como tu inteligencia y una facultad diversa de tus sentidos y análoga a ellos? Si es tu inteligencia y una facultad diversa de tus sentidos, por la cual tú percibes, ¿percibes entonces por intermediario, o sin intermediario? Yo no creo que en ese momento necesites de un intermediario. No lo hay. No queda, pues, sino que te percibes a ti mismo sin que precises otra facultad, sin un intermediario (p.305-308).

TEOREMA *[sobre las facultades del alma racional, explicadas bajo la alegoría de la lámpara]*

1.057 A esta distinción corresponde, en las facultades del alma humana, en una clase de división por la variedad de los actos, esta otra: el alma humana, cuya propiedad es conocer, es una sustancia que tiene facultades y perfecciones (diversas).

Entre esas facultades se halla aquella a la que pertenece como misión necesaria el regir el cuerpo, y es la facultad a la cual se da especialmente el nombre de inteligencia práctica. Es la que, entre las cosas humanas particulares que deben ser ejecutadas para llegar a los fines propuestos, descubre las premisas indispensables, los primeros principios, las ideas difundidas, frutos de la experiencia; todo ello, con la ayuda de la inteligencia especulativa, que suministra el juicio universal por el cual se pasa al juicio particular.

1.058 Entre las facultades del alma se halla también la que ella posee a título de la necesidad en que se halla de perfeccionar su sustancia haciéndola inteligencia en acto. La primera es una facultad que la prepara para volverse hacia los inteligibles; algunos la llaman inteligencia material: es el nicho (en que se encuentra una lámpara). A ésta sigue otra

1056 GOICHON, *Livre des directives et remarques...* p.308 nt.1.
1057-1059 GOICHON, *La distinction...* p.320-323.
1057 GOICHON, *Livre des directives et remarques...* p.324 nt.1-4.
1058 GOICHON, *Livre des directives et remarques...* p.324 nt.5-6; p.325 nt.1-5.

facultad, que surge en el alma cuando se ponen en acto los primeros inteligibles. Por esa nueva facultad se dispone [el alma] a adquirir los segundos (conocimientos), sea por la reflexión que es el olivo, si es débil, sea por la intuición intelectual, que es además, el aceite, si la intuición es más fuerte que la reflexión: se llama la inteligencia hábito, y es el vidrio. Y la facultad noble, llegada a su madurez, es una facultad santa, «por la cual el aceite es casi iluminado».

1.059 Un poco más tarde, le vienen al alma en acto una facultad y una perfección. La perfección consiste en que los inteligibles le son dados en acto, en una intuición que los representa en el espíritu, y es «luz sobre luz». Y la facultad consiste en que le pertenece realizar el inteligible adquirido, llevado así a su culminación, como es el objeto de la intención, desde el momento en que ella lo quiere, sin necesidad de adquirirlo [en ese último momento], y es la lámpara. Esa perfección se llama inteligencia adquirida, y esa facultad, inteligencia en acto. Lo que la hace pasar del *habitus* al acto perfecto y lo mismo de la inteligencia material al *habitus*, es el entendimiento activo (agente). Es el fuego (p.324-326).

TEOREMA *[sobre la función o papel del entendimiento agente en el conocimiento]*

1.060 Sin embargo, la sustancia que recibe la impresión de los inteligibles, como vamos a demostrarlo, es incorporal e indivisible. No hay, pues, en ella nada semejante a un libre administrador, ni a un tesoro. Tampoco conviene que ella misma sea como su libre administrador, mientras que alguna parte del cuerpo o alguna de sus facultades vendría a ser como un tesoro, porque los inteligibles no se imprimen en un cuerpo.

No queda, pues, sino admitir que hay una cosa extrínseca a nuestra sustancia, en la cual se hallan las formas inteligibles mismas, porque es una sustancia intelectual en acto de tal índole, que, cuando se produce una cierta unión entre nuestras almas v ella, se imprimen en nuestras almas las formas intelectuales apropiadas, por esa preparación particular, a juicios que le son propios. Y cuando el alma se aleja de esa

1059 GOICHON, *Livre des directives et remarques...* p.326 nt.1-3.
1060 GOICHON, *Livre des directives et remarques...* p.328 nt.3; p.330 nt.1; p.331 nt.1-5; ID., *La distinction...* p.326.

sustancia intelectual [para volverse] hacia la que le acerca al mundo corporal, o hacia otra forma, se borra la semejanza que tenía en un principio como si el espejo por el cual el alma miraba hacia el lado de esta santidad la hubiese desviado hacia el lado de los sentidos o hacia alguna otra cosa santa. Y eso no pertenecerá de nuevo al alma sino cuando adquiere el hábito de la unión (p.328-331).

TEOREMA *[sobre la causa de la unión con el entendimiento agente]*

1.061 Esa unión tiene por causa una facultad lejana: la inteligencia material; una facultad que adquiere: la inteligencia *habitus*, y una facultad completamente preparada, a la cual pertenece orientar al alma, cuando lo desea, hacia el lado de la iluminación por una disposición sólidamente establecida; se la llama inteligencia en acto (p.332).

TEOREMA *[Todo ser inteligente es inteligible. De una manera general, todo ser inmaterial puede conocer]*

1.062 Sabrás que todo ser que conoce algún objeto, conoce por medio de una potencia próxima al acto que ella conoce ese objeto, y por lo mismo ella conoce relativamente a sí mismo. Por tanto, a todo ser que conoce alguna cosa, pertenece al conocerse a sí mismo. Y a la quididad de todo lo que es conocido, pertenece el estar en conexión con otro inteligible; por eso es además conocida a la vez con todo otro objeto distinto de ella (p.337).

Sobre el ser y sus causas

NOTA *[sobre la confusión demasiado difundida entre el ser y lo sensible]*

1.063 Sobre las ideas recibidas sin crítica por el hombre vulgar campea con frecuencia ésta: lo existente es lo sensible; en consecuencia, suponer la existencia de lo que no

1061 GOICHON, *Livre des directives et remarques...* p.332 nt.1.
1062 GOICHON, *Livre des directives et remarques...* p.337 nt. 3-4.
1063 GOICHON, *Livre des directives et remarques...* p.351 nt.1-3.

es percibido sustancialmente por los sentidos debe ser tenido por absurdo, y lo que no está determinado por un lugar o una posición, por sí mismo, como el cuerpo o por razón de aquello en lo cual se halla, como los estados de los cuerpos, no tiene ninguna posibilidad de existir.

Tú, por tu parte, meditas sobre la realidad de lo sensible. Por eso sabes cuán falsa es la manera de hablar de ésos, ya que tú y todo el que merece que se le dirija la palabra, sabéis bien que a esos objetos sensibles se aplica muy bien un solo nombre, no por homonimia pura, sino según un mismo sentido; así, el nombre de *hombre* no dudáis que se aplica a Zayd o a Amr en un mismo sentido real. Ahora bien, ese sentido que existe, una de dos: o existe en tanto que los sentidos lo perciben, o no. Si no puede ser percibido por los sentidos, nuestra investigación ha obtenido de los objetos sensibles lo que no es sensible: cosa bien extraña. Y si es sensible, será, sin ninguna duda, una posición, un lugar, una medida determinada. ¿Y cómo habría algo determinado que no tenga capacidad de ser percibido, ni aun imaginado, si no es así (de esa manera)? En efecto, todo sensible y toda cosa imaginada está particularizada sin ninguna duda, por alguno de esos estados, y si ello es así, «sensible» no conviene a lo que no se halla en ese estado, ya que no se predica o dice de muchos seres que difieran en cuanto a ese estado. Así que el hombre, en cuanto que tiene una esencia única, o mejor, en cuanto que su esencia fundamental es aquella en la cual la multiplicidad (de individuos) no tiene diferencia, no es sensible, sino inteligible puro. Y el mismo caso es el de todo universal (p.351s).

OPINIÓN PARTICULAR Y NOTA *[sobre los órganos necesarios a la existencia concreta del hombre]*

1.064 Mas alguno de ésos dirá tal vez: El hombre, por ejemplo, no es hombre más que en cuanto que tiene órganos como la mano, ojo, cejas, y en cuanto que, de esa manera, es sensible.

A ése le hacemos esta observación: El caso de cada órgano que tú citas o que no mencionas es semejante al caso del hombre mismo (p.352).

1064 GOICHON, *Livre des directives et remarques...* p.352 nt.1.

Aviso *[Existir no consiste en ser sentido]*

1.065 Si cada ser existiese en cuanto que entra en el sentido y en la estimativa, el sentido y la estimativa entrarían también en él, y desde luego la inteligencia, que es el verdadero juez, entraría en la estimativa (sobrentendido: o no existiría). Y según esos principios, nada del amor, de la vergüenza, del miedo, de la cólera, del valor, de la cobardía, caerían bajo los sentidos ni la estimativa, a pesar de que dependen de las cosas sensibles. Entonces, ¿qué piensas tú de los seres que, por su esencia, sobrepasan lo sensible y de lo que depende de ellos? (p.352s).

Apéndice *[Existir, es ser verdadero]*

1.066 Todo ser verdadero es tal según la verdad esencial por la cual es. Entonces es idéntico (a su esencia), uno, indeterminado.

¿Cómo es, pues, eso por lo cual cada [ser] verdadero alcanza su existencia? (p.353).

Nota *[Las causas de la quididad difieren de las causas de la existencia]*

1.067 La cosa puede ser causada con respecto a su quididad y a su realidad esencial, y puede serlo en su existencia. Puedes considerar eso en el ejemplo del triángulo: su realidad esencial depende de la superficie y de la línea que forma su contorno; las dos le constituyen en cuanto que es triángulo y posee la verdad de la triangularidad, como sus dos causas, material y formal. Pero desde el punto de vista de su existencia, depende todavía con toda certeza de otra causa, que no es ninguna de ésas. No es una causa que constituya su triangularidad y que forme parte de su definición, sino que es la causa eficiente (p.353s).

1065 Goichon, o.c., p.352 nt.2.
1066 Goichon, o.c., p.353 nt.1-4; Gilson, *L'être et l'essence* p.122-128, *126*.
1067 Goichon, o.c., p.353 nt.5; p.354 nt.1-3; Id., *La distinction...* p.130-148; 151-155; Saliba, o.c., p.79-81; Gilson, *L'être et l'essence* p.122-128, *126*.

Nota *[sobre la diferencia entre la esencia de la cosa y su existencia concreta]*

1.068 Bien sabes que tú comprendes la idea de triángulo preguntándote si le compete o no el ser entre las esencias concretas o no. Esto, después que se te ha manifestado en la representación como formado por una línea y una superficie, pero sin representártelo como existente entre los individuos (p.354s).

Teorema *[sobre la diferencia entre la causalidad de la causa eficiente y la de la causa final]*

1.069 La causa que confiere el ser a la cosa que posee ya las causas constitutivas de su quididad, es causa de algunas de éstas, la forma, por ejemplo, o de su conjunto en [el orden de] la existencia que es ella misma causa de su reunión. La causa final por la cual es la cosa, es causa por medio de su quididad, porque la idea que la causa final representa pertenece a la causalidad de la causa eficiente, pero ella es su efecto en cuanto a su existencia. Ahora bien, la causa eficiente es, sí, una cierta causa de la existencia de la causa final, si ésta es uno de los fines que comienzan a existir en acto, pero no es causa de su causalidad ni de la idea que ella representa (p.356s).

Teorema *[La causa primera no puede ser más que una causa eficiente]*

1.070 Si es causa primera, es causa de toda existencia y de la verdadera causa de toda existencia concreta (p.357).

Nota *[sobre la clasificación de los seres en Necesario y posibles]*

1.071 Todo ser, si se le considera en su esencia sin considerar otro ser, debe existir en cuanto que la existencia le es necesaria en sí mismo, o en cuanto que no lo es. Si le es

1068 Goichon, o.c., p.354 nt.4; p.355 nt.1; p.356 nt.1; Saliba, o.c., p.82 83.87-89.
1069 Goichon, o.c., p.356 nt.2.
1070 Goichon, o.c., p.357 nt.1 y 2.
1071 Avicena, *La salvación*, 2.ª parte, trat.I c.3 (n.28); Goichon, o.c., p.357 nt.3 y 4; p.358 nt.2 y 4.

necesaria, él es la verdad en sí, aquel cuya existencia es necesaria por sí. Es el Subsistente [por sí mismo]. Y si no es necesario, no se puede decir de él que sea imposible por esencia, toda vez que se le ha supuesto como existente. Mas, por el contrario, si, respecto de su esencia, le es aneja una condición, como la de la falta de causa, entonces resulta imposible, o bien la de la existencia de su causa, y entonces resulta necesario. Pero si no le va aneja ninguna condición, ni la realización de una causa, ni la no existencia de ésta, entonces queda en la tercera manera de ser, que es la posibilidad. Es, pues, con relación a su esencia, como la cosa no es ni necesaria ni imposible. Y así, todo ser es, o necesario por esencia, o posible en su esencia (p.357s).

TEOREMA *[Toda existencia de un posible viene de otro]*

1.072 El ser que está dotado de la posibilidad no llega, pues, a ser existente por sí mismo. Porque, de por sí, en tanto que es posible, no le compete más su existencia que su no-existencia. Si una de ellas le compete con preferencia a la otra, sería a causa de la presencia o ausencia de otra cosa. Así, la existencia de todo posible proviene de otro (p.358s).

NOTA *[Un encadenamiento de posibles hasta el infinito no introduce necesidad]*

1.073 Si la cadena es hasta el infinito, cada una de las unidades de la cadena es posible en sí misma, y todo el conjunto depende de ellas; no es, pues, necesaria tampoco, pero lo es por otra cosa. Vamos a explicar esto más.

Comentario

Todo el conjunto del cual cada unidad es causada, exige una causa extrínseca a cada uno de ellos. Y esto, porque o no exige ninguna causa, y entonces es necesario y no causado, y ¿cómo sería eso así cuando solamente es necesario por sus unidades?, o bien exigen una causa constituida por todas sus unidades sin excepción; será entonces causado por sí mismo, y, consiguientemente, esa causa, el conjunto y el todo serán

1072 AVICENA, *La salvación,* ibid., c.2 (n.26 27); GOICHON, o.c., p.358 nt.5.
1073 GOICHON, o.c., p.359 nt.1-3.

una sola cosa. Por lo que hace al término «todo», tomado en el sentido de cada individuo, el conjunto no está necesitado por él. O bien exige una causa constituida por algunas (de sus) unidades; pero no hay entre ellas unas que sean más dignas que las otras, porque, siendo causada cada una, es su causa la que es más digna; o bien exige una causa fuera de todas las unidades, y ésa es el ser eterno (p.359).

TEOREMA *[La causa de una suma de unidades es causa de cada una de ellas]*

1.074 Todo causa de una suma es algo distinto de sus unidades, ya que es causa, primero, de las unidades y, después, de la suma, sin lo cual las unidades no tendrían necesidad de ella; y la suma, cuando está completa por sus unidades, tampoco tendría necesidad de ella. Pero, a veces, una cosa es causa de algunas unidades y no de otras; entonces no es causa del conjunto de manera absoluta (p.359s).

TEOREMA *[El punto de partida de una serie de causas y efectos es una causa no causada]*

1.075 Toda suma formada regularmente por causas y efectos que se encadenan, y en la cual se encuentra una causa que no es efecto, tiene a ésta por extremidad, pues si estuviese (en el) medio, sería causada (p.360).

TEOREMA *[Esa causa es el Ser necesario por sí]*

1.076 Toda cadena dispuesta con causas y efectos es finita o infinita. Ya se ha demostrado con evidencia que, si comprende solamente lo que es causado, tiene necesidad de una causa extrínseca, pero con la cual esté unida, sin duda ninguna, por uno de sus extremos. Es evidente que, si hay en ella algo que no sea causado, eso será una extremidad, un límite. Toda cadena, pues, termina en el Ser necesario por sí (p.360).

1075 AVICENA, *La salvación,* ibid., c.1 (n.35 36); GOICHON, o.c., p.360 nt.1.
1076 GOICHON, o.c., p.360 nt.2.

TEOREMA *[La existencia no es un atributo como los demás]*

1.077 Puede suceder que la quididad de la cosa sea causa de uno de sus atributos y que un atributo que le pertenezca sea causa de otro atributo, como la diferencia específica respecto del ser propio. Sin embargo, el atributo que es la existencia no puede legítimamente permanecer.

De la creación en general y de la creación sin intermediario

OPINIÓN PARTICULAR Y NOTA *[Los no-filósofos creen que la creatura no necesita del Creador más que para recibir la existencia]*

1.078 Como preliminar a las opiniones vulgares [se encuentra] con frecuencia a ésta: La dependencia de la cosa que se llama «efecto» respecto de la cosa que se llama «agente», es solamente en el sentido en el que el no-filósofo llama al efecto «hecho» y al agente «el que hace». Esa manera [de expresarse] significa que aquél ha recibido la existencia, ha sido la obra de un artífice, ha sido hecho; y que éste ha hecho existir, fabricó, hizo. Todo eso viene a decir que la existencia ha venido a una cosa procedente de otra cosa, después de no haber existido aquélla.

1.079 Se pretende algunas veces que, una vez que la creatura ha recibido la existencia, ya no tiene más necesidad del agente, de suerte que, si éste dejase de existir, el objeto podría legítimamente seguir existiendo, como vemos que, desaparecido el arquitecto, el edificio construido subsiste, hasta tal punto que algunos no se arredran ante esta consecuencia: que, si fuese posible que el Creador dejase de existir, ciertamente, su no-existencia no perjudicaría a la existencia del universo, ya que el universo sólo tenía necesidad del Creador para que éste le hiciese existir, es decir, para hacerle pasar del no-ser al ser, de suerte que sería agente sólo a ese título; pero una vez que lo ha hecho y le ha conferido la existencia, ¿cómo podría pasar de nuevo el mundo del no-ser al ser de modo que tuviese necesidad del agente? (p.373).

1077 GOICHON, o.c., p.362 nt.1 y 2.
1078 GOICHON, o.c., p.369 nt.3 y 4.
1079 GOICHON, o.c., p.374 nt.1; ID., *La distinction...* p.286.287.

1.080 [El ser] precedido por la no-existencia no tiene más que un solo aspecto, y su comprehensión es más particular que la del primero; ambas comprehensiones reciben por predicado la dependencia de otro.

Cuando hay dos ideas, una de las cuales es más general que la otra, y una tercera idea se da como predicado a sus dos comprehensiones, ésta pertenece a la comprehensión más general de por sí y en primer lugar, y después a la más particular. Pues esta tercera idea no sigue a la más particular más que porque ésta sigue ya a la más general, sin reciprocidad, hasta el punto de que, si se pudiera admitir aquí que lo que es precedido por el no-ser no fuese necesario por otro —y eso puede admitirse por su definición—, esa dependencia no existiría. Es, pues, evidente que esa dependencia es causada de otra manera. Y como ese atributo es el predicado constante de los seres causados, no pertenece solamente al estado de la existencia que comienza, sino que esa dependencia se da siempre. Lo mismo, si perteneciese a su estado el ser precedido por el no-ser, esa existencia no sería solamente dependiente en el estado de lo que llega a ser después de no haber sido, de suerte que ella pudiese prescindir después del agente mismo (p.376-378).

NOTA *[Sobre la anterioridad que precede a la existencia de un ser nuevo]*

1.081 El ser que comienza después de no haber sido tiene un «antes» en el cual no existía, diferente de la anterioridad que tiene la unidad sobre «dos» y que con frecuencia consiente la existencia simultánea de lo que es antes y de lo que es después al poner en acto al ser; al contrario, es la anterioridad de un «antes» que no perdura con el «después». De manera parecida, hay además en ese «antes» la renovación de una posterioridad después de una anterioridad desaparecida. Esa anterioridad no es el no-ser mismo, ya que a veces se da el no-ser después. Tampoco es el agente, pues éste puede existir antes, en y después. Es, pues, otra cosa, en la cual no cesan interrupción y renovación, no obstante la continuidad. Ya sabes que una continuidad semejante a la que corresponde a los movimientos en las medidas no surgirá sin cosas divisibles (p.378-380).

1080 AVICENA, *La salvación*, L. I trat.III c.2 (n.11-13).
1081 GOICHON, o.c., p.378 nt.1 y 2.

TEOREMA *[Todo ser que comienza es precedido de un sujeto de una materia]*

1.082 Todo ser que comienza ha sido posible antes de existir, ya que su posibilidad de existir ha sido realizada. No era ésta la potencia del que tenía poder sobre él; si no, cuando se dice el absurdo que no tiene poder sobre él porque es imposible en sí, equivaldría a decir: «No tiene poder sobre él porque no tiene poder sobre él; o bien: «No es posible en sí porque no es posible en sí». Evidentemente, pues, esa posibilidad es algo distinto de la acción efectiva del ser que tiene poder sobre él, y no es en sí mismo una cosa inteligible que exista fuera de un sujeto de inhesión; al contrario, es relativa y, por consiguiente, necesita un sujeto. Por tanto, el ser que comienza está precedido por una potencia de ser de un sujeto (p.380s).

NOTA *[Sobre la esencial posterioridad del posible]*

1.083 Una cosa es después de otra de varias maneras, por ejemplo, con la posterioridad de tiempo y de lugar. No tenemos por qué considerar ahora entre todas ellas más que la posterioridad engendrada por la manera como cada uno tiene derecho a la existencia, aun sin impedir que haya simultaneidad en el tiempo. Eso tiene lugar cuando la existencia de este ser proviene de otro sin reciprocidad; entonces, el que la ha recibido no tiene derecho a la existencia sin que la existencia se ponga en acto en el otro y llegue esa realización a él. En cuanto al otro [ser], entre su realización en el ser y él mismo, el que recibe [de él] la existencia no juega el papel de intermediario. Al contrario, la existencia viene a él, pero no proviene de él, y no le llega más que pasando por el otro. Es como en la expresión: «Yo moví la mano, entonces se movió la llave». O bien, «luego, se movió la llave». Pero no dices: «La llave se movió; después, yo moví la mano»; o bien: «luego, yo moví la mano», aunque las dos se hayan movido al mismo tiempo. Esa posterioridad es la posterioridad esencial.

1082 GOICHON, o.c., p.380 nt.6; p.381 nt.2 y 3.
1083 GOICHON, o.c., p.381 nt.4 y 5; p.382 nt.1 y 2; ID., *La distinction*... p.249.

1.084 Tú sabes que [el] estado que pertenece a la cosa con respecto a su esencia, prescindiendo de toda otra consideración, precede a un estado que ella debe a otro, de una anterioridad de esencia. Y todo ser que existe por otro merecería el no-ser si se le deja a él solo, o, de otro modo, no tendría existencia si estuviese él solo. O, más bien, no posee la existencia más que recibiéndola de otro. No podía, pues, existir antes de poseer la existencia: eso es el comienzo esencial (p.381-384).

NOTA *[Precisiones sobre la naturaleza del «ibda»]*

1.085 La creación, *ibda,* consiste en que de una cosa proviene la existencia que pertenece a otra, y que depende de ella únicamente sin intermedio de materia, de instrumento ni de tiempo. Mientras que lo que está precedido del no-ser temporal no puede prescindir de intermediario. «Ibda» es, pues, superior en dignidad a la producción por generación y a la producción temporal (p.385s).

Sobre la abstracción

NOTA *[Sobre «el principio y el retorno»]*

1.086 Medita cómo la existencia comenzó a partir de la [sustancia] más noble [para descender] a la más noble después de ella, hasta que llegó a la materia. Después ascendió de la más ínfima a la que precede inmediatamente, y de ella hacia una más noble y así sucesivamente hasta que hubo alcanzado el alma racional y la inteligencia adquirida. Pues el alma racional, que es una suerte de sujeto para las formas inteligibles, no está infundida en un cuerpo por el cual subsiste, sino que posee solamente en ese cuerpo un instrumento, y el cambio por el cual el cuerpo cesa de ser para ella un instrumento y de conservar su vínculo con ella, no perjudica a la sustancia del alma; al contrario, ella perdura gracias a la de las sustancias perdurables, que es el principio de su existencia (p.435s).

1084 GOICHON, o.c., p.383 nt.1 y 2.
1085 GOIHCON, o.c., p.386 nt.1 y 2; ID., *La distinction*... p.244-259.
1086 GOICHON, o.c., p.435 nt.1 y 2; p.436 nt.1; ID., *La distinction*... p.92ss.

SOBRE EL ALMA

PRIMERA PARTE

III

Capítulo en el que se prueba que el alma está en el predicamento de sustancia

1.087 ... Consta, pues, que el alma perfecciona al cuerpo en el que está, y que la conserva conforme a la manera de ser de éste, que debe naturalmente disolverse y desparramarse. En efecto, cada una de las partes del cuerpo tiene el debido lugar, que no tiene otra, y debe distinguirse de la que le está unida; pero ese estado no lo conserva sino un ser que no pertenece a su naturaleza, y ese ser es el alma en el ser viviente. El alma es, pues, la perfección del sujeto que es constituido por ella; también constituye su especie y la perfecciona. Las cosas que tienen almas diversas se hacen, en razón de ellas, de diversas especies, y su alteridad se origina por la especie, no por la singularidad. Luego el alma no está entre los accidentes por los que no se especifican las especies ni entran en la constitución del sujeto. El alma, en efecto, es perfección de la sustancia, no como accidente, ni se sigue de eso el que sea separada o no separada; no toda sustancia es separada, ya que la *hyle* no es separada, ni tampoco la forma; tú ya sabes que eso es así... (ed. Van RIET, I-III, p.66s).

SEGUNDA PARTE

II

Capítulo sobre los modos de conocimiento que hay en nosotros

1.088 Hablemos ahora de las facultades sensibles y cognoscitivas, pero digamos sobre ellas cosas generales, diciendo que parece que el aprehender no es sino el aprehender la

1087-1096 CHANINE, o.c., p.95.

1087-1094 G. VERBEKE, *Introduction doctrinale* a *Avicenna latinus*, Liber *De anima*, éd. critique par S. VAN RIET, I-II p.1-90, IV-V; p.1-73; ID., *L'immortalité de l'âme dans le «De anima» d'Avicenne. Una synthèse de l'aristotelisme et du néoplatonisme:* Pensamiento 25 (1969) 271-290; CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* I p.140-147; ID., *La filosofía árabe* p.96-99.

1087 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filos. hisp.-musulm.* I p.140; ID., *La filosofía árabe* p.96-97.

1088 VAN RIET, o.c., I p.114 nt.55, p.115 nt.63-81.

forma de lo aprehendido con alguno de los modos posibles, pero, si aprehender es aprehender una cosa material, entonces el aprehender es aprehender la forma de algo, abstraída de la materia con alguna abstracción. Pero hay diversas especies de abstracciones, y sus grados distan mucho entre sí. En efecto, a las formas materiales les sobrevienen, por razón de la materia, disposiciones y otras cosas que no tienen por su esencia, es decir, por ser formas. Por tanto, su abstracción de la materia algunas veces es abstracción sin dejar esas condiciones en algunas de ellas, algunas veces es una abstracción perfecta, que abstrae aquel objeto entendido de la materia y de las otras condiciones que hay en él en razón de la materia. Por ejemplo: la forma humana y [su] sustancia es una naturaleza en la que sin duda convienen por igual todos los singulares de la especie, de la cual se da una única definición; pero, como sucede que existe en este singular y en aquél, por eso está multiplicada. Pero eso no lo tiene por su naturaleza; porque si la razón de tener que multiplicarse radicase en la naturaleza humana, entonces no se predicaría el hombre de algo uno numéricamente, y si se diese la humanidad porque se da (o es) la humanidad de Pedro, entonces la humanidad no pertenecería a otro. Por tanto, uno de los accidentes que sobrevienen a la humanidad por la materia, es esa especie de multiplicación y división.

1.089 Además de esos accidentes le sobrevienen también otros, a saber: por estar en la materia, le sobreviene el modo de la cuantidad y de la cualidad, y del lugar y de la situación: todos los cuales son extraños a su naturaleza, porque, si por ser humanidad se hallase con ese modo de cuantidad, y de cualidad, y de lugar, y de situación, entonces, por ser la humanidad, tendrá cada hombre que convenir con otro en esos conceptos o modos de ser. Y si lo que es humanidad se hallase con algún otro modo de cuantidad y de cualidad, y de lugar, y de situación, entonces todos los hombres tendrían que convenir en ese modo. Luego la forma humana por su esencia no debe tener esos accidentes que suelen sobrevenirle, sino que se halla con esos accidentes por razón de la materia... (I p.114s).

1.090 Pero de la facultad en la cual las formas que existen no son materiales de ningún modo, ni les sobrevienen las

1089 VAN RIET, o.c., I p.116 nt.80-82.

1090 VAN RIET, o.c., I p.120 nt.35.

condiciones materiales, ni son formas de las cosas materiales, sino libres de toda vinculación a la materia, es evidente que aprehende las formas con una aprehensión despojada absolutamente de la materia. Eso es patente cuando se trata de un objeto que de por sí está despojado de la materia; pero al objeto que existe en la materia, o cuyo ser es material, o al que le sobreviene eso, lo abstrae de la materia, y de todo lo dependiente de la materia que se halle en él, pero lo aprehende con una aprehensión unida, de suerte que resulta un objeto como el hombre, que se predica de muchos, y aprehende a muchos como una naturaleza y lo separa de toda cuantidad, y cualidad, y lugar, y posición materiales; ya que, si no fuese despojada de todo eso, no sería apta para ser predicada de muchos; y ésa es la diferencia que hay entre la aprehensión del que juzga por la estimativa y la aprehensión del que juzga por el entendimiento... (p.120).

Quinta parte

V

Capítulo sobre el entendimiento agente en nuestras almas y el pasivo de nuestras almas

1.091 Diremos que el alma es antes inteligente en potencia, y después se hace inteligente en acto. Todo lo que pasa de la potencia al acto no pasa sino por una causa que lo tiene en acto y lo reduce al acto. Luego se da una causa por la cual nuestras almas en los objetos inteligibles pasan de la potencia al acto. Mas la causa que da la forma inteligible no es sino el entendimiento en acto, en el cual se hallan los principios de las formas inteligibles abstractas.

1.092 Ese entendimiento es, respecto de nuestras almas, como el sol respecto de nuestra vista: así como el sol se ve de por sí en acto y por su propia luz en acto se ve lo que no se veía en acto, así es el influjo de ese entendimiento en nuestras almas. En efecto, la facultad racional, cuando considera los objetos particulares que se hallan en la imaginación, y es iluminada por la luz del entendimiento agente de que

1091-1093 Cruz Hernández, *Filos. hisp.-musulm.* I p.144-147; Id., *La filosofía árabe* p.96-102; Gilson, *La philosophie au moyen âge* p.352s.
1091 Van Riet, o.c., p.126 nt.30-35, p.127 nt.35.
1092 Van Riet, o.c., p.127 nt.40.

hemos hablado, quedan despojados de la materia y sus condiciones, y son impresos en el alma racional, no como si fuesen cambiados de la imaginación a nuestro entendimiento, ni porque la intención que depende de muchos produzca una semejante a ella, sino porque por su consideración de ellos el alma queda dispuesta para que brote de ella por obra del entendimiento agente la abstracción.

1.093 En efecto, los pensamientos y las consideraciones del movimiento disponen el alma para recibir la emanación, como los términos medios disponen para recibir necesariamente la conclusión, aunque eso se verifica de diversos modos, como sabrás después. Pero cuando el alma racional viene a ponerse en relación con esa forma despojada (de la materia) por medio de la luz del entendimiento agente, surge en el alma, en virtud de esa forma, algo que, en algún aspecto, es algo especial, y, en otro aspecto, no es algo especial; como cuando la luz cae sobre los objetos coloreados y se origina en la vista por obra de ella una operación que no es semejante a ella del todo. Por lo que hace a los objetos imaginables, son inteligibles en potencia y se hacen inteligibles en acto, no ellos mismos, sino los objetos que de ellos son recibidos; es más, así como la operación que aparece a partir de las formas sensibles, por medio de la luz, no es las mismas formas, sino algo que está en relación con ellas, así el alma racional, cuando se une a las formas con un cierto modo de unión, queda dispuesta para que surja en ella por la luz del entendimiento agente las mismas formas despojadas de todo elemento extraño... (IV-V p.126s).

VI

Capítulo sobre los grados de las acciones del entendimiento y del grado más alto en él, que es el santo entendimiento

1.094 Diremos que el alma entiende porque aprehende en sí misma la forma de los objetos conocidos despojados de la materia. Pero el que la forma esté despojada de la materia, o es porque el entendimiento la despoja, o porque la forma está en sí misma despojada de la materia y no hace falta que

1093 Van Riet, o.c., p.127 nt.50.
1094 Van Riet, o.c., p.134 nt.45 y 46; Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* p.153.

el alma la despoje. El alma se entiende a sí misma, y el entenderse a sí misma la hace entender que ella es inteligente, entendida y entendimiento; pero al entender las demás formas no procede así, pues ésas están de por sí siempre en el cuerpo, y en el entendimiento, en potencia, aunque en algunas cosas pasen al acto.

Pero eso que se dice, que el alma misma se hace las mismas cosas entendidas, es imposible, a mi juicio. No entiendo eso que se dice, que una cosa se hace otra, ni veo cómo pueda ser eso, pues todo lo que deja una forma y reviste otra, es, cuando está con la primera, una cosa, y otra cuando está con la segunda; lo primero con toda seguridad no se hace lo segundo, si no se destruye lo primero y no queda de él sino su sujeto o alguna parte suya. Si, pues, no pasan así las cosas, veamos cómo son.

1.095 Diremos, pues, que, cuando una cosa se hace otra, la primera, o tiene existencia o no, y lo mismo, la segunda, o tiene existencia o no. Si tiene existencia, entonces son dos esencias y no una; si la primera no existe, entonces lo que era algo queda reducido a nada, y lo que era nada, se hace algo; todo eso es ininteligible. Pues la primera, aunque se destruye, no se convierte o hace otra cosa sino porque, cuando es destruida, se atribuye la existencia a otra cosa. ¿Cómo, pues, el alma se hace forma de otras cosas?

1.096 El que más contribuyó a descarriar a los hombres en esta materia es el que el escribió el libro de la *Isagogé,* y que gustaba de decir cosas verosímiles y probables, contentándose a sí mismo y a otros con la verosimilitud; lo cual pueden comprobar los doctos por sus libros que se titulan *De intellectu et intellectis* y *De anima.*

Concedo que las formas de las cosas subsisten en el alma, embelleciéndola y ennobleciéndola, pues el alma viene a ser como su lugar natural por intermedio del entendimiento material. Pero si el alma se hiciese la forma de algunas cosas en acto, y la forma es acto, más, es el acto, y en la esencia de la forma no se da la capacidad de recibir algo, ni la capacidad se halla en otro más que en la cosa receptible, entonces en el alma no debería haber capacidad de recibir otra forma u otra cosa; pero vemos que recibe una forma además de aquélla; por tanto, si esa que recibe además no es diversa de esa otra, será algo bien extraño, porque sería una misma cosa la que recibe y la que no recibe, y si es diversa de ella, entonces el alma, sin duda, se hará distinta de sí misma, si ella es la forma entendida; todo lo cual es una pura nada. El alma, en efecto, es inteligente (la que entiende), y el entendimiento o se llamaría con este nombre a la facultad con que entiende, o a la forma de sus objetos conocidos, que por estar en el alma son entendidos; luego el entendimiento y el que entiende y lo entendido no son una misma cosa en nuestras almas; concedo que eso puede suceder en otro ser, como se dirá en otro lugar... (ibid., p.134s).

1095 Van Riet, o.c., p.134 nt.57-63.
1096 Van Riet, o.c., p.136 nt.65 y 66; p.137 nt.70.71.81-84; p.138 nt.85; Goichon, *Livre des directives et remarques...* p.448.

(IBN-GEBIROL) AVICEBRON

(1021?-1070)

OBRAS PRINCIPALES: *Mechabereth sethulah Bearbah Meoth Bathin* (Composición de la meditación, plantada en cinco casas); *Keter Malkhuth* (La corona real); *Tikkun Meddoth Hannephes* (Perfección de las propiedades del alma); *Mekor-Hayyim* (La fuente de la vida).

EDICIÓN CITADA: *INB-GEBIROL (AVEN-CEBROL), La fuente de la vida,* traducida por F. de CASTRO y FERNÁNDEZ (Tratado primero y segundo) (Madrid, s. f.).

BIBLIOGR. GEN.: DE CASTRO FERNÁNDEZ, o.c., Estudio preliminar, p.5-70; J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme* (Leiden 1968) (Bibliogr. p.317-321); ID., *Ibn Gabirol, Livre de la source de la vie (Fons vitae),* trad., introd. et notes (Paris 1970); F. BRUNNER, *Ibn Gabirol (Avicebron), La source de vie,* Livre III, trad., introd. et notes (Paris 1950); Cl. BAUEMKER, *Avicenbrolis (Ibn Gabirol) Fons vitae.* Ex arabico in latinum translatum a Johanne Hispano et Dominico Gundissalino, Beiträge z. Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters I, Heft 2,3,4 (Münster in W. 1895); E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicebron), Vita, opere e pensiero* (Padova 1953) p.7-13.200.201.32-49 (Bibliogr., p.203-213); J. M. MILLÁS-VALLICROSA, *Salomon Ibn Gabirol como poeta y como filósofo* (Madrid 1945); D. GONZALO MAESO, *Salomon Ibn Gabirol, filósofo y teólogo:* Miscelán. de Est. árabes y hebraicos (Granada) 21 (1972) 61-86; J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Jundentums* (München 1933) p.102-109; E. GILSON, *La philosophie au moyen* âge (Paris [2]1947) p.368-373 (Bibliogr., p.376).

LA FUENTE DE LA VIDA

TRATADO PRIMERO

De lo que debe preceder a la asignación de la materia y de la forma universal, y a la asignación de la materia y de la forma en las sustancias compuestas

1.097 DISCÍPULO.—*La esencia del ser universal, ¿es una o múltiple?*

MAESTRO.—Múltiple, ciertamente; pero dado que sea múltiple y diversa, conviene, sin embargo, en dos cosas en que se sostiene y de que tiene el ser.

D.—¿Cuáles son esas dos?

M.—*La materia universal y la forma universal.*

D.—¿Cómo en esas dos conviene todo lo que es?

M.—Porque esas dos son la raíz de todo, y de ellas se ha engendrado lo que es.

D.—¿Cómo estas dos son la raíz de todos los que son?

M.—Porque por naturaleza preceden a todos y en ellas todas las cosas se resuelven.

D.—¿Cómo se resuelven en ellas todas las cosas?

M.—Porque la materia primera universal es la más simple y el fin último de toda esta materia, y del mismo modo la forma universal es la más simple de todas las formas y la que une a todas las formas.

D.—La reunión de todas en ellas, ¿es en efectividad o en concepto?

M.—No es en la efectividad, sino en el concepto.

D.—Necesito saber primero si todas las cosas diferentes se reducen a una raíz o a dos que se junten con ellas, antes de que sepa que una de estas raíces es la materia y otra la forma.

M.—¿Estás ya seguro de lo que es sustancia y de lo que es accidente?

D.—Sí.

M.—Si todas las sustancias convienen en que son sustancias, preciso es que haya esta sustancia universal común a todas, que una las unas con las otras y dé a todas igualmente el concepto sustancial.

D.—¿Cómo puede decirse eso sabiendo que cada una de las sustancias es otra de la otra?

M.—Cada una de las sustancias en esencia no es otra de la otra.

D.—¿Cuál es la prueba de eso?

M.—Si se diferenciaran las sustancias en ser sustancias, una de ellas no sería sustancia.

D.—¿Por qué no?

M.—La sustancia está adherida a la esencia; la sustancialidad, pues, en sí no es variable, luego no es posible que la esencia se diversifique en lo que no es diversa.

D.—Así es.

M.—Luego no es imposible reducir todas las cosas diversas a dos raíces en que se junten.

1.098 D.—Eso es así; pero ¿por qué no decir que es una la raíz de todas las cosas diversas?

M.—Si fuera una la raíz de todas siendo ellas diversas, preciso es que aquello en que se convengan sea diverso, y aunque una fuera la raíz de todo, preciso sería, sin embargo, cortarlo a dos en su propia raíz.

D.—¿Cómo es eso?

M.—Porque cualquiera de las cosas engendradas por ella es nombrada por propiedades diversas de ella, luego ella misma debe ser nombrada por propiedades que ella no es.

D.—Manifiesto es para mí que es preciso reducirlo todo a dos raíces; ¿pero cómo se demuestra que una es la materia universal y otra la forma universal, como dijiste?

M.—Habiéndome concedido que son dos las raíces a que todas las cosas se reducen, preciso es que en seguida me concedas que la una sustenta y la otra es sustentada.

D.—Me basta con eso; mas puesto que son dos las raíces de los que son, preciso es que tratemos de investigarlo.

M.—Util y necesario es para la ciencia de la voluntad y para la ciencia de la esencia primera.

1.099 D.—¿Hay, por ventura, otra ciencia además de la ciencia de la materia y de la forma y de la ciencia de la esencia primera?

M.—*Tres son las partes de toda la ciencia, a saber: la ciencia de la materia y de la forma, la ciencia de la voluntad y la ciencia de la esencia primera.*

D.—¿Por qué son tres las partes de la ciencia de todo?

M.—Porque en el ser no hay más que estas tres cosas, a saber: materia y forma, esencia y voluntad que media entre estos extremos.

D.—¿Cuál es la causa de que en el ser no haya más que estas tres?

M.—La razón de esto es que todo lo creado necesita una causa y algún medio entre ellos; la causa es, pues, la esencia primera; lo creado la materia y la forma, y el intermedio la voluntad.

Tratado tercero

De la afirmación de las sustancias simples

1.100 D.—¿Qué es lo que nos proponemos hacer en este tratado?

M.—Puesto que nuestro propósito es encontrar la materia y la forma en las sustancias simples, y tú dudas que haya estas sustancias, lo primero de que debemos ocuparnos en este tratado es de la vindicación de las sustancias simples,

1099 Schlanger, o.c., p.67.
1100 Schlanger, o.c., p.190-191.

esto es, que nos procuremos una completa seguridad, con la que afirmemos su ser con las demostraciones necesarias, y luego procederemos a pensar la ciencia, para encontrar en ellas la forma y la materia, como antes lo hicimos en las compuestas, lo que haremos en el tratado cuarto, que sigue a éste.

1.101 Empecemos, pues, a inducir las pruebas con que se demuestre *que entre el primer hacedor alto y santo y la sustancia que sostiene los nueve predicamentos hay una sustancia media,* y plantemos la primera raíz de este modo: Si el principio de todo lo que es, es el hacedor primero que no tiene hacedor, y el último, el último hecho por el cual nada ha sido hecho, el principio de las cosas se diferencia de lo último de ellas en esencia y en efectividad, porque si el principio de las cosas no distara de lo último, entonces lo primero sería lo último, y lo último lo primero.

D.—¿Cuál es la razón de la distancia entre el primer hacedor santo y excelso y su última hechura?

M.—La razón de su distancia es la retirada de la semejanza y de *la talidad*, retirándose con la semejanza y la talidad, la aproximación y la conveniencia, porque la conveniencia viene de la semejanza.

D.—¿Cómo se hace evidente la sentencia de que, entre el primer hacedor y la sustancia que sostiene los nueve predicamentos, hay *sustancias* medias más cercanas que ésta al primer hacedor, distando todas de él y no siendo la más digna, sino la más cercana?

M.—¿Por qué no pones las sustancias medias seguidamente después del hacedor primero, santo y excelso, como pusiste la sustancia que sostiene los nueve predicamentos inmediatamente después de éstos, máxime cuando estas sustancias son simples y espirituales?

1.102 D.—La afirmación de las substancias simples es muy difícil; propón, pues, las pruebas que demuestren que entre el primer hacedor y la última hechura hay una sustancia media.

M.—Yo te propondré diversas pruebas para asignar el ser a las sustancias simples; pero no prometo que he de proponerlas con orden, porque esto aprovecharía poco y también porque así te ejercitarás ordenándolas y reuniendo cada una

1101 Schlanger, o.c., p.152.153.193.194-195; Brunner, o.c., p.53 nt.1; p.54 nt.2; De Castro Fernández, o.c., p.6 nt.1.
1102 Schlanger, o.c., p.194.

de ellas con la que le competa; retén, pues, cada uno de los términos de sus proposiciones, y observa las complexiones de los términos según las reglas lógicas, y comprenderás la certeza de las conclusiones que se siguen de ellas.

1.103 1. El primer hacedor es el principio de todas las cosas, y la sustancia que sostiene los nueve predicamentos es la última; luego el primer hacedor dista de la sustancia que sostiene los nueve predicamentos. Pongo por cabeza esta conclusión, y digo: El primer hacedor dista de la sustancia que sostiene los nueve predicamentos; toda distancia tiene un medio; luego entre el primer hacedor y la sustancia que sostiene los nueve predicamentos, hay un medio.

D.—¿Qué señal hay de que entre toda distancia haya un medio?

M.—Si entre los distantes no hubiera algún medio, serían uno y no estarían distantes.

D.—Aun cuando el primer hacedor esté distante de la sustancia que sostiene los nueve predicamentos, no es necesario que haya un medio entre ellos, pues que el alma dista del cuerpo, y entre ellos no lo hay.

M.—Si no existiese el espíritu, que es el medio entre el alma y el cuerpo, no se juntarían uno a otro; luego si el primer factor está separado de la sustancia que sostiene los nueve predicamentos, sin algo que sirva de medio entre ellos, no se unirían y no existiría la sustancia al primer golpe de vista

1.104 2. Toda substancia es o simple o compuesta; pero lo simple es anterior a lo compuesto, pues que lo simple es causa de lo compuesto; la sustancia que sostiene los nueve predicamentos es compuesta; luego la sustancia simple es anterior a ella. Todo compuesto, compuesto es de sus simples; pero todo compuesto de sus simples es posterior a los simples de que se compone; la sustancia que sostiene los nueve predicamentos está compuesta de sus simples; luego esta sustancia debe ser posterior a los simples de que está compuesta.

1.105 3. El primer hacedor es el uno verdadero que no tiene en sí multiplicidad; la sustancia que sostiene los nueve predicamentos tiene la mayor multiplicidad y no hay después de ella otra de mayor multiplicidad; toda multitud compuesta se resuelve en lo uno; luego es preciso que haya medios entre el uno verdadero y la multitud compuesta.

1.106 4. Preciso es que la multitud que hay en la substancia que sostiene los nueve predicamentos, sea ordenada bajo lo uno que sea de su mismo género; el uno verdadero no es de su mismo género, luego esta multitud no está ordenada bajo el uno verdadero.

1.107 5. Ningún hacedor hace sino lo semejante a él y la sustancia simple es semejante al primer hacedor; luego el primer hacedor no hace sino la sustancia simple.

1.108 6. La sustancia que sostiene los nueve predicamentos es múltiple; todo múltiple es agregado de muchos unos; luego la sustancia que sostiene los nueve predicamentos, es agregado de muchos unos. En todo agregado de muchos unos siempre es primero lo que es menos multitud; luego a la sustancia que sostiene los nueve predicamentos es anterior otra sustancia en que haya menos multitud que en ella.

1.109 7. En todo lo que es agregado con agregación de numeral duplicidad, necesariamente deben ser anteriores las proporciones numerales por donde se llegue al uno numeral; la sustancia que sostiene los nueve predicamentos es agregación de duplicidad numeral; luego deben serle anteriores las sustancias agregadas en proporción de duplicidad por donde se llegue a la sustancia una.

1103-106 Schlanger, o.c., p.155.
1103 Brunner, o.c., p.54 nt.3; p.55 nt.1-3; De Castro Fernández, o.c., p.7 nt.1.
1104 Schlanger, o.c., p.193; Brunner, o.c., p.55 nt.4 y 5.
1105 Schlanger, o.c., p.193; Brunner, o.c., p.55 nt.6.

Tratado cuarto

De la investigación de la ciencia de la materia y de la forma en las sustancias simples

1.110 M.—Ya por lo que precede, es manifiesto para ti *el ser de la materia y de la forma en las sustancias compuestas*, y también te ha sido declarado, en el tratado anterior, *el ser de las sustancias simples*, con las demostraciones ne-

1106 Schlanger, o.c., p.193; Brunner, o.c., p.56 nt.1.
1107 Schlanger, o.c., p.193; Brunner, o.c., p.56 nt.2 y 3.
1108 Brunner, o.c., p.56 nt.4.
1109 Brunner, o.c., p.56 nt.5.
1110-1140 Bertola, o.c., p.106-133.

cesarias; *si deseas conocer lo que son la materia y la forma en las sustancias simples,* haz memoria de lo que se ha dicho de ellas en las sustancias compuestas, porque uno es el camino para hallar la ciencia de la materia y de la forma en unas y en otras.

D.—¿Cómo es eso?

M.—Si lo inferior es un descenso de lo superior, todo lo que hay en lo inferior debe estar en lo superior.

D.—Pareces indicarme que las ruedas corporales son a la manera de las espirituales, y un descenso de ellas.

M.—Eso es lo que quiero.

D.—¿Te parece que, si las ruedas corporales tienen materia y forma, las ruedas espirituales las tendrán igualmente por eso.

M.—Así debe ser.

D.—¿Qué indicio hay de ello?

M.—Indicio de ello es que las sustancias espirituales son comunes en la materia, pero diversas en la forma; puesto que, siendo sus efectos diferentes, no cabe duda de que lo sean sus formas y no es posible que sus materias sean diversas, pues todas son simples y espirituales, y la diversidad no está sino en la forma, y la materia simple en sí no la tiene.

1.111 D.—¿Qué responderías si te dijera *que la sustancia del alma es la materia, y la sustancia de la inteligencia la forma?*

M.—No es posible que la sustancia del alma sea materia, porque es compuesta y porque la inteligencia es superior a ella y porque es agente; tampoco es posible que sea forma la sustancia de la inteligencia, porque también es compuesta; señal además de esto es la comunidad de ellas en sustancialidad con las demás sustancias simples y su diferencia en sabiduría y perfección.

1.112 ¿Qué dirías si te dijera *que estas sustancias no son más que materia?*

M.—Si estas sustancias fueran sólo materia, no se diferenciarían y serían evidentemente una, y nada harían, porque la materia de la cosa sería una no diferente en sí, y porque las acciones son de las formas, no de las materias, lo que es patente en las cosas sensibles.

1.113 D.—*¿Quizá estas sustancias no son más que formas?*

M.—¿Cómo es posible que la forma sea sostenida sin quien la sostenga?

D.—¿Por qué no, puesto que son sustancias?

M.—Si estas sustancias simples tienen una forma, ¿por dónde se hacen diferentes?

D.—Acaso son diversas por sí mismas.

M.—Si fueren diversas por sí mismas, nunca convendrían en nada.

D.—Pues sean diversas en la perfección y en la imperfección.

M.—Si así en la perfección y en la imperfección fuesen diversas, debería haber aquí algo sustinente de la perfección y de la imperfección.

D.—Lo sustinente de la perfección es forma, y lo de la imperfección forma también.

M.—Luego las formas ya son materias, puesto que son sustinentes.

D.—Ya entendí, por lo antedicho, *que las sustancias simples estás compuestas de materia y forma;* pero explánalo más.

M.—También es imposible por esto que la sustancia inteligible sea una sola, ni que sea dos materias o dos formas, luego debe ser una materia y una forma.

1.114 D.—¿Cómo puede *ser que la sustancia espiritual sea compuesta siendo espiritual?*

M.—Puesto que el concepto de la espiritualidad está más allá del de la corporeidad y que este concepto intelectual debe estar sostenido en algo que lo defina, la sustancia espiritual estará compuesta de este modo. Y también la división de la sustancia espiritual en inteligencia y alma, y la división de la inteligencia y el alma en los cuerpos, y la separación de ellas en sí misma es señal de la división de la materia y de la forma, luego la relación de cada una de estas sustancias en su división por la sustancia espiritual, será como la relación de la materia y de la forma simples en su división por la sustancia corporal. Y también porque algo de lo espiritual es más simple y más perfecto que otro, lo que es signo de que, sobre la espiritualidad que sigue al cuerpo, hay otra más perfecta.

D.—Cierto que, si la espiritualidad fuera causa impediente de la separación, no podría el alma separarse de la inteligencia, ni que una fuese más espiritual que otra; luego la división del alma de la inteligencia es signo de que no es una

la espiritualidad, y ya que no es una, se sigue la división y le alcanza la diversidad.

1.115 M.—Explanaré más esto y diré: Que así como algo de los cuerpos debe ser más simple que otro, y hay en ellos materia y forma más vecina a la espiritualidad y más simple, alguna de las sustancias espirituales debe ser más simple que otra, y que haya en ellas materia y forma de simplicidad más fuerte y de mayor espiritualidad.

D.—Mucho me repugna imaginarme las sustancias simples compuestas de materia y forma, y que haya entre ellas diversidad y diferencia, siendo todas espirituales y simples.

M.—Cuando te repugne, imagínate sustancias espirituales compuestas de dos, considera su diversidad en las sustancias compuestas y la diversidad de ellas entre sí, y tendrás necesidad de conceder entonces las diferencias, porque difieren de otras y entre sí, y éstas son las formas que las constituyen.

D.—Aunque sea necesario conceder las diferencias de las sustancias espirituales, a causa de las formas que las constituyen, ¿cómo será preciso conceder diferencias de formas estando ellas mismas en la última espiritualidad?

M.—Debes detenerte en este punto, porque aquí el error no es chico, y lo que debes pensar de las formas espirituales, es que todas son una forma y que no se diferencian en sí mismas, porque las cosas espirituales son puramente y no alcanza a ellas la diversidad sino por la materia que las sostiene; porque si fuere próxima a la perfección será sutil, y la forma que en ella se sostenga tocará al límite de la simplicidad y de la espiritualidad, y al contrario. Toma como ejemplo de esto la luz del sol: esta luz en sí es una, y si encuentra un aire sutil claro, lo penetra y aparece de diverso modo que en un aire espeso y oscuro, y lo mismo debe decirse de la forma.

1.116 D.—¿Qué responderás si te dijere que una sustancia espiritual no difiere de otra por la forma sustancial, sino que le afecta la pasión por la diversidad de los cuerpos que su acción reciben, y que la diferencia le viene de su acción, no de la sustancia en sí misma?

M.—No pensé que presentaras esta duda después de las anteriores pruebas para la asignación de la diversidad en las sustancias simples, como si no fuera evidente para ti que la forma de la naturaleza es distinta de la forma vegetal y que la forma del alma vegetal es distinta de la forma del alma sensible, ésta de la del alma racional y ésta de la de la inteligencia.

1115 SCHLANGER, o.c., p.212-213.

1.117 D.—Ya es evidente para mí la diferencia de las sustancias simples; pero quizá alguna vez me asalte, acerca de ellas, alguna duda; ¿de qué manera podrías satisfacer a mi alma acerca de la diferencia de la sustancia espiritual, cuando estuviere demasiado ansioso de ello?

M.—Cuando se te ofreciere esa duda, acuérdate de lo que hay en la sustancia del alma, de los accidentes espirituales más estimados y dignos, y hallarás esos accidentes que mudan el alma de aquello que era, y se hace por ellos lo que no era por el advenimiento de estas formas sutiles, esto es de los accidentes, y cuando te hubieres representado este concepto, lo opondrás al concepto que te hace dudar, y lo expelerá y establecerá su contrario.

1.118 D.—Gran duda me asalta ahora acerca de la división de la sustancia simple en *hyle* y forma, y de la diferencia de cada una de estas sustancias de la otra, tanto que niego que sea posible dividir una cosa que es espiritual; dame una explicación suficiente para disiparla.

M.—Pon contra la primera duda la diferencia entre la sustancia espiritual y la corporal, y contra la segunda la diversidad en sí de la sustancia del alma por los accidentes que se obran en ella; medita además que de cualquier cosa que percibiste por los sentidos o el entendimiento, no percibiste más que la forma que perfecciona su esencia; luego esta forma, por serlo, ha menester de un sustinente.

1.119 D.—Ya es patente para mí, por los modos antedichos, *que la sustancia espiritual consta de materia y forma;* pero, ¿hay todavía alguna manera con que se esclarezca más?

M.—Porque también se ha declarado ampliamente que las sustancias simples superiores a las sustancias compuestas, están compuestas de materia y forma, esto es, como te he anticipado muchas veces, que lo inferior es de lo superior y ejemplo suyo; porque si lo inferior fuere de lo superior, el orden de las sustancias corporales debe ser semejante al orden de las sustancias espirituales, y como la sustancia corporal está distribuida en tres órdenes: el cuerpo denso, el cuerpo sutil, y la materia y forma de que consta; igualmente también la sustancia espiritual en otros tres está distribuida: la materia

1117 SCHLANGER, o.c., p.213.

espiritual que sigue a la sustancia corporal, la sustancia espiritual más espiritual que aquélla, y la materia y la forma de que están compuestas.

1.120 D.—Patentízame que *lo superior tiene ser en lo inferior,* con explicación clara que evidencie este concepto.

M.—Es señal de que todas las sustancias y formas espirituales, es decir, sus esencias y sus acciones, tienen ser en las sustancias corporales, el que todo lo que es propiedad común de las cosas se encuentra en ellas, y cuando lo superior de las propiedades se encuentra en lo inferior, ¿no debe lo que de cada una se encuentra debajo de ella encontrarse igualmente en ella? Y en general lo manifiesta lo que se ha dicho en los lógicos: que los superiores dan a los inferiores su nombre y su definición.

D.—Eso es evidente.

M.—Y lo manifiesta también que el entendimiento distingue las formas de los cuerpos, y esto es señal de que su forma conviene con todas las formas, como ya se ha mostrado por las pruebas propuestas, de que las formas que se sostienen en las sustancias compuestas, defluyen de las sustancias simples.

1.121 D.—Has declarado antes que no es posible que las sustancias espirituales sean sólo materia ni sólo forma: *¿cómo he de tenerlas por simples, siendo compuestas de materia y forma?*

M.—Ya te se hizo patente con lo antedicho; pero añadiré todavía una explicación, y diré que, puesto que no es imposible que un compuesto sea simple, tampoco lo es que un simple sea compuesto, porque el compuesto es simple para lo que le es inferior, y lo simple compuesto para lo que le es superior.

1.122 D.—Mira, puesto que la materia es distinta de la forma en las sustancias simples, *si a primera vista la materia puede estar sin forma,* siendo en su esencia otra y opuesta de la forma, o no puede *a primera vista estar la materia sin la forma;* mas, ¿cómo será verdadera la diversidad de la materia y de la forma, si a primera vista ninguna puede estar sin la otra?

M.—Espera un poco, no te apresures a preguntar, hasta

1120 SCHLANGER, o.c., p.67.
1121 SCHLANGER, o.c., p.213.
1122 SCHLANGER, o.c., p.117-213.

que hable de la materia universal y de la forma universal en sí.

D.—¿De qué hemos hablado hasta el presente?

M.—¿No fue tu investigación que en lo inteligible como en lo sensible no hay más que materia y forma? Y también te demostré que las sustancias inteligibles constan de materia y forma, porque diversas de un modo convenían de otro; también te mostré lo mismo de otros modos, y fue declarado falso que fueran sólo materia o sólo forma, y con esto adquiriste el conocimiento de que hay materia y forma en las sustancias simples; y después asignamos a cada una de ellas *lo que es* y *cómo es,* la diferencia de la una de la otra, y entonces adquiriste el conocimiento de *si eran* y *del modo* que eran; pero tú sacas, *porque son* de la cualidad de la materia y de la forma universal, de que no nos hemos ocupado en esta discusión, dirigida a no tratar más que de las materias de las sustancias espirituales, y pusimos de ejemplo, para asignar materia y forma a cada una de las sustancias espirituales, la materia y la forma de la inteligencia particular, y te puse esto por regla para asignar la sustancia de la inteligencia universal, y de las demás sustancias universales que están bajo ella.

D.—¿Cómo es eso?

M.—Siendo la inteligencia particular compuesta de materia y forma, debe serlo también la inteligencia universal, y juzgamos en esto por la inteligencia particular de la inteligencia universal, como juzgamos del ser de la inteligencia universal por el de la inteligencia particular.

D.—¿Qué haremos, pues?

1.123 M.—Puesto que queda establecido que cada una de las sustancias simples está compuesta de materia y forma, por donde se estableció que la inteligencia lo está también, se debe, pues, considerar la disposición de las materias de estas sustancias universales, ordenar unas con otras y considerar igualmente el orden de sus formas y colocar unas con otras, como hacemos con las materias y las formas de las sustancias sensibles, hasta que, habiendo ordenado las materias y las formas de estas sustancias inteligibles, y unido las partes de la materia espiritual y las de su forma, examinemos más adelante la ordenación de la materia espiritual con la corporal y la de sus formas respectivas; habiéndolo hecho, unamos las partes de la materia y de la forma universales, y hecha esta unión, consideremos a entrambas juntamente.

1123 SCHLANGER, o.c., p.214.

1.124 D.—Justo es lo que crees; pero acaba de decirme lo que empezaste, que ninguna propiedad desciende sólo de la materia ni sólo de la forma, sino de la materia y de la forma juntamente, y *hazme saber si alguna materia tiene ser sin forma y después la recibe.*

M.—¿Qué objeto tiene la pregunta?

D.—Saber si la materia tiene o no ser por sí.

M.—Sabe al presente que la materia no puede ser sin forma, porque el ser de las cosas no es sino por la forma.

D.—¿Qué señal hay de eso?

M.—Señal de ello es que el ser o es sensible o inteligible, y el sentido y la inteligencia no tropiezan más que con la forma sensible o la inteligente.

D.—¿Por qué causa?

M.—Porque las formas sensibles e inteligibles se interponen entre las formas de la inteligencia y del sentido y las materias que las sostienen, y por ello no se juntan más que formas con formas, pues ellas son las que se juntan, las que se oponen y sobre todo las que concurren bajo un mismo género.

D.—Ya sabía eso; pero no te preguntaba de la esencia de la materia en la inteligencia, porque sabía que la inteligencia no aprehende las cosas sino por la conjunción de su forma con la forma de ellas; te preguntaba por el ser de la materia en sí misma, porque si el ser de las cosas, como dices, no es más que por la forma, ¿cómo será posible que se diga que tiene ser la materia?

1.125 M.—Párate un poco y no te apresures hasta que lleguemos a tratar de la materia universal únicamente, y hablemos de su naturaleza y de lo que es posible decir de ella; volvamos, pues, a donde estábamos, esto es, a que en los inteligibles no hay más que materia y forma; te diré, puesto que ya por lo que antecede te es manifiesto, que lo inferior se deduce de lo superior, luego las esferas deben proceder de las inteligibles; luego también las esferas inteligibles, como las sensibles, deben estar compuestas de materia y forma, y ya se ha declarado en general que no es posible que las sustancias espirituales sean ni sólo materia, ni sólo forma, sino compuestas de la una y de la otra.

D.—Ya me es manifiesto de este modo.

1125 Schlanger, o.c., p.67.

1.126 M.—Te haré patente también, por segunda vez, esto de otro modo, porque las sustancias inteligibles son una sola, idénticas de un modo y diferentes de otro; luego son iguales en la materia y diferentes en la forma.

D.—En verdad, ya me fue patente de ese modo.

M.—De nuevo te lo manifestaré de este otro: El creador de todas las cosas debe ser uno solo y lo creado diferente de él; luego si lo creado fuera sólo materia o sólo forma, se asimilaría a lo uno y no habría intermedio, porque dos son después de uno.

D.—Si alguien dijera que la materia es una sola, o la forma una sola, ¿qué contestación darías?

1.127 M.—¿Cómo será una la materia cuando está compuesta con la forma y se le allegan la mudanza y la división, o cómo puede ser una la forma estando compuesta con la materia, y también se le alleguen la mutación y la división?

D.—Ya es manifiesto para mí el ser de la materia y de la forma, *según los modos que dijiste;* ¿pero hay todavía otro por el que se manifieste con mayor amplitud?

1.128 M.—Bien puede manifestarse también, porque las cosas, ni en todo son diversas ni en todo semejantes, y por eso todo lo inteligible se divide en forma y formado, por lo que el entendimiento no aprehende sino lo que tiene materia y forma.

D.—¿Cuál es la señal de que el entendimiento no aprehende más que lo que consta de materia y forma?

M.—Señal de esto es que lo último a que el entendimiento aprehendiendo llega es a la aprehensión del género y de la diferencia, lo que es signo de que la materia y la forma son el fin de las cosas, y también el que, cuando el entendimiento percibe una cosa, la comprende y no la comprende más que porque es finita para él, mas las cosas no son finitas sino por su forma, porque la que es infinita no tiene forma que la haga una y la distinga de la otra, y por eso la esencia eterna es infinita, porque no tiene forma.

1.129 D.—Juzgo por tu dicho que todo lo creado, por ser finito, tiene una forma que lo hace finito.

M.—Bien lo has entendido; pero entiende también que por esto la materia tiene forma, pues lo creado tiene que ser

1126 De Castro Fernández, o.c., p.168 nt.1.
1128 Schlanger, o.c., p.67.145.146.227.

finito y no puede ser finito si no tiene forma; con esto entiende también que toda sustancia inteligible tiene materia y forma. Y lo que más se corrobora en este capítulo es que, si la parte no está más que en el todo, todas las partes son sin duda del todo, y puesto que las partes son de materia y forma, el todo será también de materia y forma.

1.130 Y para que sea manifestado más ampliamente que todas las cosas se resuelven en materia y forma, diré: Que todo lo que es, se resuelve en *una raíz,* o en *más de una.* Si se resuelve en una raíz, no hay diferencia entre él y el único hacedor. También es preciso que esta misma raíz sea sólo materia o sólo forma; si es sólo materia, no es posible que las formas se hicieran por ella, y si las formas no se hicieran, no tuvieran ser; si fuere sólo forma no podría existir por sí, ni tampoco que las materias se hicieran por ella. Y, también, porque no puede ser que una misma cosa no sea o materia o forma, o ni materia ni forma; si fuere sólo materia o forma sólo, se seguirá lo antedicho, y si no fuere ni materia ni forma, será el primer hacedor u otro que él; pero no es posible que sea el primer hacedor, ni tampoco otro que él, porque, salvo el primer hacedor, nada hay más que materia y forma. Si se resuelven las cosas en *más de una raíz, o son dos, o más.* Si son dos, no pueden ser más que dos materias sólo, o dos formas sólo, o una materia y una forma, o ni una materia ni una forma; mas no es posible que sean dos materias ni dos formas, ni tampoco ni una materia ni una forma; resta, pues, que sean una materia y una forma. Si fueren más de dos, esta multiplicidad se resolverá o no se resolverá en dos; si se resuelve en dos, dos serán las raíces; si la multitud no se resuelve en dos y fuera opuesta al dos, sería necesario que hubiera algo que fuera del primer hacedor excelso y santo, que no fuera ni materia ni forma; pero después del primer hacedor excelso y santo, no hay más que materia y forma.

1.131 Y porque será también manifestado que todas las cosas están compuestas de materia y forma, esto es, que el cuerpo que está situado en el extremo inferior está compuesto de materia y forma, porque es sustancia que tiene tres dimensiones; y si todo lo que es continuo y extenso desde el extremo superior al inferior está compuesto de materia y forma, consta por ello que todo lo que hay desde el extremo superior al ínfimo está compuesto de materia y forma.

1130 Schlanger, o.c., p.214.
1131 Schlanger, o.c., p.231.

1.132 D.—Ya es evidentemente manifiesto que *en los inteligibles no hay más que materia y forma;* antes bien, es evidentísimo que no hay más que ellas dos en todo lo creado.

1.133 M.—Ya con esto es preciso que te cumpla lo que te había prometido acerca de la ordenación de las materias y de las formas inteligibles unas con otras, para que por ello se te haga más manifiesto que los inteligibles tienen también materia universal y forma universal.

D.—Comiénzalo, pues.

M.—Si acaso te hice conocer que cada una de las sustancias inteligibles consta de materia y forma.

D.—Ya me es conocido de muchos modos.

M.—Pero todas estas materias y formas inteligibles convienen en el significado de la materia y de la forma; se hace, pues, con lo universal, como se ha hecho en las sensibles, esto es, que si fueren materias particulares participantes del concepto de materia en lo que todas son materias, aquello en que comunican debe ser la materia universal; e igualmente si las formas particulares participan en el sentido espiritual en que todas son formas, aquello en que comunican debe ser la forma universal; luego en lo inteligible debe haber una materia universal que sostenga todas las formas inteligibles y una forma universal que igualmente sostenga todas las formas inteligibles y según la ordenación de las partes de la materia y de la forma en lo inteligible, con la de las materias y las formas en lo sensible, y la de una de ellas con las otras, hasta que se haga con ellas la materia universal sensible y la forma universal sensible, y la materia universal inteligible y la forma universal inteligible. E igualmente será la ordenación de la materia universal sensible con la materia universal inteligible, y de la forma universal inteligible con la forma universal sensible y se harán ambas materias una materia, y una y otra forma una forma, y cuando conviniere la materia de los inteligibles con la materia de los sensibles y fueren una materia y la forma de los inteligibles con la forma de los sensibles, y se hagan una forma, ¿qué se seguiría de esto?

1.134 D.—Se seguiría lo que me anticipaste, que en los sensibles y en los inteligibles no hay más que materia y for-

1133 Schlanger, o.c., p.214.226.233.
1134 Schlanger, o.c., p.233.234.

ma; pero para completarme evidentísimamente el conocimiento de este objeto, ponme de manifiesto *el concepto de la ordenación y conjunción de cada una de estas formas y materias,* y en dónde debe hacerse, que no lo averiguaré hasta que me entere bien de lo que me digas.

M.—Pareces estimar que cada una de estas formas tiene materia separadamente, y que porque las formas son muchas y diversificadas, también las materias deben diversificarse y multiplicarse.

D.—Eso estimo en verdad.

M.—Luego, según lo estimas, no deben allegarse diversas formas a una materia y ves, sin embargo, en las cosas artificiales y naturales, que muchas y diversas alternativamente se le allegan.

D.—Cierto que lo veo, esto es, formas que se suceden en acto en esa materia; pero no lo veo ni en la materia de los cielos ni en las sustancias inteligibles.

M.—¿Ves que por la separabilidad o inseparabilidad de las formas de la materia no debe ser la misma la materia de la forma separable que la de la inseparable?

1.135 D.—Es lo que dices; pero ¿qué dirás de las sustancias inteligibles: debe ser la misma la materia de estas sustancias?

M.—Puesto que no distingues en esencia entre la materia de los cielos y la de la naturaleza, aunque tengan diversa forma cada una de sus materias en la separabilidad y en la inseparabilidad, no distingas tampoco entre cada una de ellas y entre la materia de las sustancias inteligibles.

D.—¿Cómo no he de distinguir, habiendo entre ellas tanta diferencia como la que hay entre la corporalidad y la espiritualidad?

M.—Pareces estimar que es corporal cierta materia que hay entre los cielos y en los elementos.

D.—Seguramente lo estimo.

M.—¿Por qué lo estimas, sabiendo que la corporeidad es forma que necesita materia que la sostenga?

D.—Muéstrame la verdad de eso.

1.136 M.—Sentemos que hay *tres materias:* una *la materia simple* espiritual, que es la más simple, esto es, que no

1135 Schlanger, o.c., p.232.
1136 De Castro Fernández, o.c., p.189 nt.1.

reviste formas; otra *la materia compuesta corporal,* que es la más corpórea, y una media.

D.—Son las que tú sentaste; ¿pero cuál fue tu concepto de la materia primera que no reviste formas?

M.—Que la materia que reviste forma simple es también espiritual; pero hay otra que no reviste forma, como dijo Platón. Pero ves que la materia corporal, esto es, la cantidad que sostiene la forma del color y la figura, no es forma para el cuerpo que la sostiene, como la cualidad, esto es, el color y la figura, es forma para él.

D.—Es verdad.

M.—O si no, así como el cuerpo solo, desnudo, que es lo más simple de las cualidades del cuerpo, es materia que sostiene cualidad; por ventura, ¿no debe él mismo ser forma de otra materia más simple que él, y por esto resolverse en ella?

D.—Débelo también.

M.—Luego, según esta consideración, es necesario que lo más corpóreo sea forma de lo más simple, por donde llega evidentísimamente a la resolución en la materia simple.

1.137 D.—Es lo que has dicho; ¿pero qué hay en esta respuesta tuya de lo que yo buscaba?

M.—Es porque tú dudaste de que no era una la materia de las sustancias inteligibles y la de las sustancias sensibles, y pensaste que la materia de las sustancias simples era corporal, y por lo que te manifesté que el ser manifiesto es forma del oculto, por lo que la materia de las sustancias corporales debe ser forma de la espiritual, porque se resuelve en ella, aunque sea materia para él lo que es más corpulento que él; y no dije que lo manifiesto del ser es forma de lo oculto, sino porque la materia más cercana a los sentidos es más semejante a la forma, y, por tanto, no sólo será más manifiesto a causa de la evidencia de la forma y de la ocultación de la materia, aunque sea en la materia de forma sensible, sino también porque lo que estuviere más apartado de los sentidos, según la ocultación de la materia, será más semejante a la materia, aun cuando sea la forma primera de la materia primera simple, u otra que esté entre las materias por bajo de ella; y siendo la materia corporal como dije, conocerás entonces que no se junta ciertamente a la materialidad, sino a la materia primera simple que sostiene todas las formas y materias, y es lo que encomendamos a la presente investigación.

1.138 D.—Ya por lo antedicho, he entendido ahora que *lo inferior de las sustancias es forma para lo superior de ellas, y que lo superior de ellas es materia que sostiene lo inferior, por donde se llega así verdaderamente a la primera materia simple.*

M.—Lo has entendido bien; pero de esto, ¿qué se sigue?

D.—Se sigue que es una la materia que todo lo sostiene. Dete gran recompensa el dador de toda bondad, porque, con lo que has dicho, has quitado de mi ánimo una gran incertidumbre.

M.—¿Cómo has entendido lo que te he dicho?

D.—Desde que noté que lo que es en las sustancias materia de lo inferior, es forma de lo superior, se me hizo patente que todas las cosas están sujetas, y si están las materias sujetas según algo, v.gr., que lo más sutil de las sustancias es sujeto de lo más denso, que todas son formas sustentadas en la materia primera, y aprendí que, en general, tienen necesidad de una materia que las sostenga a todas; luego son finitas y están pendientes de un solo fin; luego fue preciso decir entonces que ésta es la materia primera universal que a todas ellas las sostiene, que era nuestro objeto, y también que la diversidad que hay entre las sustancias no proviene de la materia, sino de la forma, porque las formas son muchas, pero la materia es una.

M.—Lo has entendido bien; pregunta ahora lo que te parezca.

1.139 D.—Ya me has declarado que es una la materia primera, porque reuniste las materias sensibles y las inteligibles, en cuanto todas están hechas de una sola materia.

M.—Debes recordar también que lo antedicho es para la investigación de la ciencia de la materia primera universal, a saber: Que si todo tiene una materia, sus propiedades deben estar en todo, y cuando hayas considerado todas las sustancias, encontrarás en ellas las propiedades y las impresiones de la primera materia, a saber: Que el cuerpo es sustancia que sostiene muchas diversas formas, y principalmente la naturaleza y las almas sensibles, porque éstas son las que imprimen las formas en el cuerpo; y principalmente el alma racional y la inteligencia, porque todas las formas están en

1138 De Castro Fernández, o.c., p.203 nt.1.
1138 Schlanger, o.c., p.67.

ellas; y en general todas las sustancias que fueren superiores serán más colectivas de formas y más semejantes a la materia primera que a todas las sostiene, que las demás sustancias que están bajo ellas, porque, cuando hayas considerado estas propiedades en las sustancias, y que son más estables y ciertas en la sustancia, en lo que fuere superior y más próximo al extremo más elevado, entonces se te hará claro que estas propiedades defluyen y se adquieren de la materia primera universal, que es común y contiene a todas las sustancias y les da su nombre y su definición.

1.140 Y cuando hayas considerado también que las cosas diversas tienden a unirse, con esto se te hará patente que es una la materia que las sostiene a todas, porque las diversas partes no tienden a unirse sino cuando es uno el todo que las contiene y las rodea. Y también, cuando hayas considerado la comunidad de todas las cosas y su unión a lo uno, se te pone al descubierto que hay aquí una cosa universal, común a todas, de que todas participan, porque, si las cosas no participaran de algo que les fuese común, ni convendrían en nada ni participarían de nada, porque la diversidad de sus raíces les impediría la conveniencia en sus ramas. Añade a esto la consideración de las especies diversas en género, pues que estas especies, por ser diversas en género, no es posible que convengan en un género común. Y considera además que la sustancia absoluta y el accidente, que son dos opuestos, no es posible que convengan en ningún género por la diversidad de su esencia; y según este ejemplo considerarás que impide que las cosas convengan en una, el que no sean de la misma materia.

1.141 D.—Ya me has declarado que *la materia primera universal es una;* declárame también ahora que *es una la forma primera universal,* y júntame las diversas formas, como me juntaste las materias, para que, con esto, complete el conocimiento *de lo que es la materia universal y la forma universal.*

M.—Espérate un poco hasta que vea cómo entiendes lo de la materia primera, y resume todo lo dicho acerca de ella.

D.—Puesto que todas las cosas son diversas en la forma y lo son por la forma, deben convenir en la materia, de donde se sigue que es una la materia de todas las cosas.

M.—Has entendido bien lo que se ha dicho de la materia

1141 Schlanger, o.c., p.49.50.

primera universal; escucha ahora lo que se diga de la forma primera universal; debes considerar la forma universal como consideraste la materia universal, porque es el mismo camino de su conocimiento.

D.—¿Cómo es eso?

1.142 M.—Sabes que la forma universal perfecciona la esencia de la materia universal, y si esto es así, *la esencia de cada una de ellas debe estar en deuda con la esencia de la otra.*

D.—Si la materia es materia para sí, ¿no es la forma forma para sí?

M.—¿Cómo ha de serlo cuando, a primera vista, no hay materia despojada de forma, ni esencia de forma que exista en no materia? Y de esto, la señal más segura es que la esencia de cada una de ellas no existe sino en deuda con la otra.

D.—Así es; pero explánalo más.

M.—Pues que la materia no merece el concepto ni el nombre de ser, sabes también que la esencia de cada una está en deuda con la otra.

D.—¿Cómo es eso?

M.—Porque es llano que si la materia sólo por la forma tiene ser, es visto también que no es posible esté sin ella.

D.—Supongamos que la materia no tenga ser sino por la forma, ¿qué impide que la materia no sea y la forma sea?

M.—Si la forma no es si no por la existencia de materia formada, no es posible que haya forma sin materia, porque el ser no se completa sino por la unión de ambas.

D.—Puesto que la forma da el ser a la materia, ¿por qué no tiene ser por sí?

1.143 M.—Si dieres ser a la forma y se lo atribuyeres, ¿dices con esto que el concepto de forma es el concepto de ser, u otro?

D.—Digo que el concepto de ser es el concepto de forma.

M.—¿Cómo el uno de ellos será el otro, siendo este otro propiedad de él?

D.—Como la esencia de la materia es una siendo la unidad propiedad de ella.

M.—¿Ignoras que la unidad es forma de la materia, otra que ella y que la forma no es más que unidad?

D.—¿Cuál es la señal de esto?

M.—Señal de esto es la materia representada por ella, pues la propiedad debe ser otra que su representación.

D.—¿Cómo será la esencia de la unidad otra que la materia, siendo la materia una para sí?

M.—Esto significa que la forma no es sino deuda de la esencia de la materia, puesto que la unidad es forma de la esencia de la materia, y la materia es materia de la esencia de la unidad.

D.—Según lo que has dicho, no parece que la forma de la materia es más que la unidad, comunicando esencia a la materia.

M.—No es otra cosa.

1.144 D.—Manifiéstame *cómo todas las formas son la unidad.*

M.—La forma es una o muchas.

D.—Así es; pero, ¿qué responderías a alguno que dijera que el concepto de unidad está fuera del concepto de forma?

M.—Si la unidad fuera otra que la forma, sería materia o forma; pero no es posible que la unidad sea materia de la forma, porque es propiedad de la materia; tampoco es posible que sea forma de la forma, porque se seguiría que la forma fuera materia de ella, y que la forma tendría forma hasta lo infinito.

D.—Ya de este modo lo he entendido; pero muéstramelo de otro con toda claridad.

M.—Mira las propiedades de la unidad, porque tú las encontrarás inherentes a la forma, esto es, que la unidad es productora de la multitud y conservadora de ella, dándole el ser y conteniéndola, existiendo en todas sus partes y sustentada en lo que es sujeto para ella y más digno que lo que le está sujeto. Igualmente estas propiedades se encuentran en la forma, porque la forma constituye su esencia en lo que es y adquiere ser para sí, reteniéndolo y conteniéndolo y está en todas sus partes y está sustentada en materia sujeto de ella y superior a ella y en la materia inferior a ella; y puesto que ya conoces estas propiedades, pon a cada una como término medio entre la forma y la unidad, y hazte de esto la argumentación necesaria que demuestre que la forma es la unidad.

1.145 D.—Tan grande es lo que he adquirido, que juzgo que la intención de lo dicho es *que el número es el origen de las cosas,* que la unidad es el origen del número, y que si se pone *la unidad en lugar del número,* se estará más cerca de la verdad.

M.—No es justo que se diga que la unidad es la raíz de

todo, porque la unidad es sólo forma, y el todo no es sólo forma, sino forma y materia; pero sí es justo que se diga que tres son el origen de todo, esto es, que *el uno es el lugar de la forma, y el dos el origen de la materia.*

1.146 D.—Manifiéstame cómo lo uno es semejante a la forma y el dos semejante a la materia.

M.—Ya te hice ver que las propiedades de la unidad convienen a la forma; ahora lo haré de cómo las propiedades del dos convienen a la materia.

1. Digo, pues, que el dos se pone bajo el uno, y éste sobre aquél; e igualmente la materia está sujeta a la forma y la forma sobre aquélla.

2. Y también que la forma es una y el dos multitud divisible; e igualmente la materia es multiplicable y divisible, y por esto la materia es causa de la multitud de las cosas y de su división, por lo que se asemeja al dos.

3. Y también, porque la propiedad de la forma es una, esto es, constituir la esencia, y las propiedades de la materia son dos: una sostener la forma y ésta es opuesta a la propiedad de la forma, porque de la materia que sostiene la forma y de la forma que perfecciona la esencia de la materia se constituye la esencia de toda cosa y se perfecciona su naturaleza, y esta propiedad viene a la materia del uno primero opuesto frente al uno de la forma, esto es del uno primero, que es la mitad de los dos, a los que asimilamos a la materia; la segunda propiedad de la materia es la multiplicidad y la divisibilidad, esto es, que la forma se divide y multiplica por la materia y esta propiedad la tiene la materia del uno segundo, esto es de la mitad de los dos unido con el primero de los unos, y por su conjunción con él se hacen dos, y por ser dos la multitud y la división. Y también, porque en su primera división la materia se divide en dos partes, esto es, en materia de las sustancias simples y en materia de las sustancias compuestas, luego la propiedad de dos también le conviene por esto. Ya es, pues, manifiesto para ti que *la forma se esemeja al uno y la materia al dos.* Y puesto que esto es así, y que la materia y la forma son la raíz de todo, manifiesto es *que las raíces de todo son tres...*

1146 SCHLANGER, o.c., p.49.

(AL-GAZALI) ALGAZEL

(1058-1111)

OBRAS PRINCIPALES: *Maqāsid al-falāsifa* (Las tendencias de los filósofos); *Tahāfut al-falāsifa* (La destrucción de los filósofos); *Ihya' 'ulūm al-Dīn* (Vivificación de las ciencias religiosas); *Al-Kimiyyā al-sa ada* (Alquimia de la felicidad); *Munqid min al-dalāl* (Preservativo contra el error); *Miškāt al-anwār* (El nicho de las luces); *Mihakk al-Nazr fī-l-Mantiq* (La piedra de toque de la especulación racional acerca de la lógica); *Miʿ yār al-ʿilm Mantiq* (Fiel contraste del conocimiento); *Iqtisād fī-l-i ʿtiqāt* (El justo medio en la creencia); *Ilŷam al-ʿawāmm 'an 'ilm al Kalām* (Alejamiento del vulgo de la ciencia del Kalam); *Al-Mizān al'Amal* (La balanza de las acciones); *Kitāb al-Mustasfà min ʿilm al-usūl* (Libro de los fundamentos de la ciencia de los principios jurídicos); *Kitāb al-Maqsad al-Asnā' šarh asmā Allāh al-Husnà* (Comentario a los nombres divinos); *Fathibiyyāt al-ʿUlūm* (Libro introductorio en las ciencias); *Al-Durrat al-fājira* (La piedra preciosa); *Bidāyat al-bidāya* (Iniciación del camino recto); *Al-Hikma fī majlūqāt Allāh* (Libro de la sabiduría de Dios revelada en sus motivos); *Miʿ ray al-sālikīn* (La ascensión de los caminantes); *Kitāb al-Tibr* (Libro del lingote de oro).

EDICIONES CITADAS: *El justo medio en la creencia.* Compendio de Teología dogmática de ALGAZEL, traducción española por M. ASÍN PALACIOS (Madrid 1929).

ALGAZEL, *La Destrucción de los filósofos,* traducción por M. ASÍN PALACIOS, en *La espiritualidad de Algazel* IV (Madrid 1941).

BIBLIOGR. GEN.: A. P. VAN LEEUVEN, *Essai de Bibliographie sur al-Gazali,* en *Ibla* 82 (1958) 221-227; J. PEARSON, *Index Islamicus 1906-1955* (Cambridge 1958) (al-Ghazzali: p.150 n.4757-4809); S. MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe* (Paris 1895); reimpr. 1927); M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana* I p.155-183 (Bibliogr., p.154-156); ID., *La filosofía árabe* p.113-137 (Bibliogr., p.137-139); A. SCHMÖLDERS, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali* (Paris 1842; reimpr., Aalen 1975); M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* IV p.184-192; B. CARRA DE VAUX, *Ghazzali* (Paris 1902); ID., *Al-Ghazzali,* en *Penseurs de l'Islam* IV; J. T. MUCKLE, G. S. G., *Algazel's Metaphysics (and Physics).* A Mediaeval Translation (Toronto 1933); F. JABRE, *Essai sur le lexique de Ghazali* (Beyrouth 1970); A. I. OTHMAN, *The concept of man in Islam in the writings of al-Ghazali* (Le Caire 1960); M. ARKHOUM, *Révélation, vérité et histoire d'après l'oeuvre de Ghazâli,* en *Studia Islamica* 31 (1970) 53-69; M. A. SHERIF, *Ghazali's theory of virtue* (Albany, N. Y., 1975); MAJID FAKHRY, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas* (London 1958) (ch.2: *The repudiation of causality by al-Ghazali* p.56-82) (Bibliogr., p.214-218); I. MADKOUR, *La place d'Alfarabi...* p.75-77.107.161-164.216: H. KASSIM, *Existentialist tendencies in Ghazāli and Kierkegaard,* en *Islamic Studies* 10 (1971) 103-128.

EL JUSTO MEDIO DE LA CREENCIA

Exordio

1.147 Loado sea Dios, que ha escogido de entre sus mejores siervos a quienes profesan la doctrina de la verdad y de la tradición ortodoxa; los ha distinguido de las otras sectas por su sola bondad y predilección; los ha ilustrado con la luz de su gracia descubriéndoles el sentido de las verdades de la religión; ha inspirado a sus lenguas argumentos capaces de refutar los extravíos de la herejía; ha purificado sus almas de tentaciones satánicas; ha limpiado sus espíritus de sugestiones impías y ha iluminado sus corazones con la cumbre de la certeza, a fin de que, por ella guiados rectamente, penetrasen los misterios de la doctrina que Dios reveló a los hombres por la lengua de su profeta y elegido, Mahoma, señor de todos los otros enviados de Dios; aprendiesen el método de armonizar las exigencias de la revelación con los dictados de la razón; se diesen perfecta cuenta de que no existe contradicción alguna entre la ley religiosa, que se funda en la tradición divina, y la verdad, que es objeto de la razón natural, y advirtiesen también que esos teólogos verbalistas que se creen obligados simplemente a la ciega y rutinaria sumisión al criterio de autoridad humana y al sentido literal de los textos revelados, si así piensan, es únicamente por la debilidad de su entendimiento y los cortos alcances de su vista interior, mientras que, por el contrario, esos filósofos peripatéticos y esotros fanáticos teólogos motáziles, que se sumergen en los más profundos análisis racionales a fin de batir en brecha las más terminantes verdades de la revelación, si así obran, es únicamente por la perversidad de sus corazones. Aquéllos pecan por negligencia y defecto, como éstos pecan por abuso y exceso. Ambos, por lo tanto, están muy lejos de lo que reclaman la discreción y la cautela.

1.148 Antes bien, la norma que por fuerza hay que seguir en el estudio de la teología dogmática es precisamente la del justo medio en que el recto camino de la verdad consiste. Los dos extremos, que del justo medio se apartan, son en toda materia reprobables. ¿Cómo, en efecto, podrá caminar por el recto sendero que a la verdad conduce, aquel que se satisfaga con la ciega sumisión a los textos revelados y rehúya el empleo de los métodos de investigación y del razonamiento? ¿Ignora, por ventura, que la ley revelada no tiene más fundamento que la palabra del Profeta, y que la veracidad de éste no puede ser conocida sino por las pruebas apodícticas de la razón? Ni ¿cómo atinará tampoco en el recto camino de la verdad aquel que al dictamen escueto de la razón se atenga y se limite, sin dejarse alumbrar por la luz de la revelación? Porque, vengamos a cuentas: ¿Cómo buscar refugio en la razón contra la ignorancia, si adolece de ceguera y de limitación? ¿Ignórase, acaso, que la capacidad del entendimiento humano es bien exigua y que su esfera de acción es estrecha y reducida? ¡Ah, y cómo fracasa cuando busca la certeza infalible y cómo tropieza a cada paso en las falaces huellas del error, todo el que no concilia estas divergencias mediante la armonía entre la revelación y la razón! Porque el entendimiento humano es como la vista sana, exenta de defectos y dolencias, y el Alcorán es como el sol que derrama por doquiera los rayos de su luz. Y por eso, al que busca el camino recto de la verdad prescindiendo de uno de estos dos luminares, has de encontrarlo siempre formando parte de la turba de ignorantes, pues si rehúye el empleo de la razón y se satisface con la sola luz del Alcorán, es como aquel que se pone frente al sol, pero con los ojos cerrados, que en nada se diferencia de los ciegos; y pues la razón, junta con la revelación, es luz sobre luz, el que con el ojo tuerto dirige su mirada a una de esas dos luces exclusivamente, queda sumido en las tinieblas del extravío.

1.149 Y ahora, oh lector que con tan vivas ansias anhelas instruirte en los dogmas fundamentales de la fe ortodoxa y que importunadamente demandas decisivas pruebas racionales que te los demuestren, yo te aseguro que se te ha de hacer evidente que la gracia divina para lograr la armonía entre la revelación y la ciencia es patrimonio exclusivo de una sola escuela teológica, que es esta escuela ortodoxa. Da, pues, gracias a Dios, que te permite seguir las huellas de los ortodoxos, entrar por la ruta de sus normas y criterios y formar en las filas de su escuela, pues quizá de este modo logres resucitar, el día del juicio, dentro también del grupo de que ellos formen. Pidamos a Dios que limpie nuestras almas

1147 Asín Palacios, o.c., Prólogo, p.1-18; Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española, Filosofía hispano-musulmana* I p.165-170; Id., *La filosofía árabe* p.120-123.
1147 Asín Palacios, o.c., p.23 nota; p.24 nt.1.
1148 Cruz Hernández, *La filosofía árabe* p.129; Id., *Filos. hisp.-musulm.* p.166-167.

de las turbias máculas del error y que las ilumine con la luz de la verdad; que haga enmudecer nuestras lenguas, si es que han de proferir palabras de falsedad, y que les haga emitir palabras de verdad y de sabiduría. ¡El es generoso en la efusión de sus gracias y amplísimo en su piedad!

Introducción

1.150 Comencemos, pues, el tratado, explicando el título del libro y dando su división en prolegómenos, artículos y capítulos.

Por lo que toca al nombre del libro, es *El uso discreto de la razón y de la revelación en la teología dogmática.*

Por lo que atañe a su organización, comprende el libro *cuatro aclaraciones,* que vienen a ser algo así como explanaciones previas o prolegómenos, y *cuatro partes cardinales,* que son los asuntos u objetos propios del libro.

1.151 La aclaración primera se propone demostrar que esta ciencia es importante para la religión. La segunda demuestra que no es importante para todos los musulmanes, sino tan sólo para una categoría determinada de ellos. La tercera demuestra que incumbe su estudio a la comunidad en general, pero no a cada uno de los fieles en particular. La cuarta analiza los métodos demostrativos que empleo en este libro.

1.152 En cuanto a sus objetos cardinales, son cuatro, y todos ellos en su conjunto se reducen al estudio de Dios, pues si aquí hemos de estudiar el mundo, no lo consideraremos en cuanto que es mundo, es decir, cuerpo, cielo y tierra, sino en cuanto que es obra de Dios; y si hemos de estudiar al Profeta, no lo haremos en cuanto que es hombre, noble, sabio y virtuoso, sino en cuanto que es enviado de Dios; y si hemos de estudiar sus palabras, no lo haremos en cuanto que son simplemente palabras, elocuciones o expresiones, sino en cuanto que por su medio se nos comunican las enseñanzas de Dios. No hay, pues, aquí estudio alguno que no trate de Dios, ni objeto investigado, distinto de Dios.

Los límites a que se extiende esta ciencia redúcense todos ellos al examen del ser de Dios, de sus atributos, de sus operaciones, de su Enviado y de la revelación divina que por ministerio de la lengua de éste nos ha sido comunicada. Cuatro son, por consiguiente, las partes cardinales del libro.

1150 Asín Palacios, o.c., p.27 nt.1.
1152 Asín Palacios, o.c., p.28 nt.1.

1.153 *Parte 1.ª: Examen del ser de Dios.*—En ella demostraremos la existencia de Dios, su eternidad *a parte ante* y *a parte post,* que Dios no es átomo, ni cuerpo, ni accidente, que carece de límite que lo circunscriba y de relaciones espaciales que lo localicen, que es visible lo mismo que es cognoscible, y que es único. Son, pues, diez las proposiciones que trataremos de demostrar en esta parte.

1.154 *Parte 2.ª: Sobre los atributos de Dios.*—En ella demostraremos que Dios es viviente, sabio, poderoso, volente, oyente, vidente y locuente y que posee los respectivos atributos, a saber: vida, ciencia, poder, voluntad, oído, vista y palabra. Mencionaremos también las propiedades y efectos de estos atributos, lo que todos ellos tienen de común y lo que distingue a unos de otros. Demostraremos asimismo que todos ellos son sobreañadidos a la esencia de Dios, eternos, subsistentes en dicha esencia y que ninguno de ellos es temporal o innovado.

1.155 *Parte 3.ª: Sobre las operaciones de Dios.*—En ella intentaremos probar siete proposiciones, a saber: que Dios no está obligado a imponer a los hombres deber alguno, ni a crearlos, ni a premiarlos si cumplen sus deberes, ni a hacer lo que les sea más conveniente; que no es imposible ni absurdo el que Dios imponga obligaciones que no pueden ser cumplidas; que Dios no está obligado a castigar los pecados; no es imposible ni necesaria para Dios la misión de los profetas, sino tan sólo posible o contingente. En la introducción a esta parte se explica también el significado de los términos *necesario, bueno* y *malo.*

1.156 *Parte 4.ª: Sobre los enviados de Dios.*—Trátase aquí de la revelación divina comunicada a los hombres por medio de Mahoma y relativa a la resurrección, al cielo y al infierno, a la intercesión profética, al castigo de la tumba, a la balanza de las acciones humanas y a la prueba del puente. Consta de cuatro capítulos: 1.°, demostración de la verdad de la misión profética de Mahoma; 2.°, explicación de los dogmas de la vida futura que por su lengua han sido revelados; 3.°, sobre el *imanato* o suprema autoridad y sus condiciones; 4.°, explicación del criterio canónico para la excomunión de las sectas innovadoras (ed. Asín Palacios, p.23-30).

Parte primera

Examen del ser de Dios

Proposición primera: *Dios existe*

1.157 *Demostración.*—Todo ser que comienza tiene una causa de su comienzo; pero el mundo es un ser que comienza, luego tiene una causa de su comienzo. Entendemos por *mundo* todo ser distinto de Dios. Entendemos por *todo ser distinto de Dios* los cuerpos todos y sus accidentes.

La explicación analítica de este argumento es la siguiente: Ante todo, es indudable la existencia real de seres. Después de esto, sabemos también que todo ser real o bien ocupa un lugar en el espacio o bien no lo ocupa; si lo ocupa y carece en sí mismo de toda composición, lo llamamos sustancia simple o átomo, y si existe en él composición con otro ser, lo llamamos cuerpo; si no ocupa lugar y reclama para existir un cuerpo en que subsista, lo llamamos accidente, y si no tiene tal necesidad, llamámoslo Dios.

1.158 En cuanto a la existencia real de los cuerpos y de sus accidentes, consta por evidencia de los sentidos. Y en este punto no hay que hacer caso de quien discuta la existencia de los accidentes, aunque te grite mucho y se empeñe en exigirte que la pruebes, puesto que sus mismas disputas, discusiones, reclamaciones y gritos, si realmente no existen (como él pretende), ¿a qué vamos a ocuparnos en responderlas y atenderlas? Y si, por el contrario, existen realmente, es indudable que son algo distinto del cuerpo del que disputa, puesto que este cuerpo existía ya antes, sin que existiera aún su discusión. Conoces ya, por consiguiente, que la existencia del cuerpo y del accidente se percibe por evidencia de los sentidos.

1.159 En cuanto al ser que no es cuerpo, ni átomo o sustancia simple que ocupe lugar, ni accidente, ya no se percibe su existencia por los sentidos. Ahora bien, nosotros pretendemos que existe y pretendemos también que el mundo existe por él y por su poder. Mas esto que pretendemos no se percibe ya por los sentidos, sino mediante prueba de razón, que es la demostración antes aducida.

1.160 Volvamos, pues, ahora a ella para comprobarla. Consta de dos premisas, que es posible sean negadas ambas

por el adversario. Dirémosle, pues: ¿Cuál de las dos premisas quieres discutir? Si responde: «Sólo discuto esa afirmación tuya de que 'todo ser que comienza, tiene una causa de su comienzo', porque ¿por dónde sabes que eso es verdad?», le respondemos diciendo: Esta tesis es forzoso admitirla, porque es de evidencia primaria y necesaria para el entendimiento, de modo que quien vacila o duda en admitirla, vacila sólo porque quizá no descubre bien lo que queremos expresar con el término «ser que comienza» y con el término «causa»; una vez que haya comprendido bien el significado de esos dos términos, necesariamente asentirá su entendimiento a la verdad de la tesis, o sea, que «todo ser que comienza tiene causa». Entendemos, en efecto, por «ser que comienza» aquel que no existía, que era nada, y que después ha venido a la existencia. Ahora bien, su existencia, antes de existir de hecho, o era imposible o era posible. Es falso que fuese imposible, puesto que lo imposible no existe de hecho jamás; luego si su existencia era simplemente posible, con ello queremos decir tan sólo esto, a saber, que podía existir y podía no existir, y que, si de hecho no existía, es porque su existencia no es necesaria a su esencia, ya que, si lo fuese, sería un ser necesario, y no contingente o meramente posible. Necesita, por tanto, para existir de hecho, de otro ser que dé preferencia a su existencia sobre su no existencia, a fin de convertir su nada en ser. Luego, si su inexistencia continuase sin cesar, en tanto que no hubiese otro ser que diera preferencia a su existencia sobre su inexistencia, resultará que mientras este otro ser no exista, tampoco existirá aquél de hecho. Ahora bien, nosotros no entendemos por «causa» más que el ser que da preferencia a la existencia de un ser sobre su inexistencia.

1.161 En suma: el ser que no existe, el ser cuya nada es permanente, no pasará jamás del no-ser al ser, mientras no tenga realidad positiva una cierta cosa capaz de dar preferencia en él a la existencia sobre la inexistencia. Una vez que la idea explicada mediante estas palabras es concebida por el entendimiento, ya éste no puede menos de asentir a su verdad. Y en esto y no más consiste la demostración de la tesis dicha, demostración que, en realidad, se reduce a una simple explicación de los dos términos que la integran: «ser que comienza» y «causa», a fin de fundar sobre tal explicación la prueba... (p.59-61).

Parte segunda

De los atributos divinos

Proposición primera: *Dios tiene poder*

Acción de la creatura y de Dios

1.162 ... *Corolario 2.º*—Alguien dirá quizá: «Puesto que pretendéis que el poder divino tiene por objeto la universalidad de los seres posibles, ¿qué diréis acerca de los actos de los animales, y en general de las criaturas vivientes? ¿Serán también o no serán objeto del divino poder? Porque si decís que no son posibles para Dios, contradiréis vuestra tesis de que el poder divino se extiende a todos los seres en general; y si, en cambio, decís que son posibles para Dios, tendréis por fuerza que admitir la existencia de un acto que es efecto, a la vez, de dos agentes, lo cual es absurdo; y, por otra parte, negar que el hombre y los demás animales sean agentes dotados de poder es negar la evidencia, además de ser incompatible con la idea de responsabilidad moral que los preceptos de la religión suponen, pues repugna exigir responsabilidad por actos que no puede el sujeto realizar, como también repugna que Dios le diga al hombre: «Es preciso que realices tú lo que es objeto de mi poder y que yo reivindico como privativo efecto de mi actividad y para lo cual tú eres incapaz».

1.163 Para resolver el problema, diremos que en este punto están divididas las opiniones de los hombres. Los fatalistas, en efecto, niegan a la criatura todo poder respecto de sus actos, de tal modo que tienen por fuerza que negar también toda diferencia entre el movimiento libre y el movimiento involuntario, y suprimir, por ende, toda responsabilidad en el cumplimiento de los preceptos religiosos. Los *motáziles,* en cambio, niegan a la omnipotencia divina todo influjo en los actos de los animales, de los ángeles, de los genios, de los demonios y de los hombres, porque pretenden que Dios carece de poder para dar la existencia o para quitársela a todos aquellos actos que proceden de dichos agentes por vía de creación o producción.

1.164 Dos enormes atrocidades infiérense de esta opinión. Es la primera que con ella se niega la unánime doctrina de los primeros musulmanes, es decir, que no hay más creador e innovador sino Dios. Es la segunda el atribuir la creación y la innovación de los actos al poder de seres que no tienen conciencia de los movimientos que ellos mismos crean. En efecto, si sobre los movimientos que proceden de los hombres y de los otros animales se pregunta a éstos cuál es su número exacto, cuáles sus elementos integrantes, cuáles sus fines, se ve que no tienen nada de eso la menor noticia. Es más: el niño, apenas se le saca de la cuna, busca el pecho de su madre y mama. La gata, así que nace, busca asimismo las tetas de la madre, aunque tiene todavía cerrados los ojos. La araña teje sus telas de maravillosas figuras, cuya redondez, simetría de lados y armonía de conjunto deja atónito al geómetra, aunque sabemos de cierto que la araña está muy lejos de conocer eso que los geómetras son incapaces de penetrar. Las abejas construyen las celdillas de sus colmenas de figura exagonal, y no de figura cuadrada, ni circular, ni heptagonal, ni otra cualquier figura, cabalmente porque la figura exagonal se distingue de todas las demás por una propiedad, exclusiva suya, como lo demuestran apodícticamente las razones geométricas que siguen:

1.165 1) La figura circular es la más amplia y comprensiva de todas las figuras, por estar exenta de ángulos que rompan la rectilineidad del contorno; 2) las figuras circulares, si se agrupan tangentes entre sí, dejan indudablemente entre ellas intersticios o espacios vacíos; 3) la figura exagonal es la que, teniendo el menor número de lados, más se aproxima a la circular en cuanto a amplitud o comprensión de espacio; 4) todas las demás figuras que, como la heptagonal, octogonal y pentagonal se aproximan también a la circular bajo este respecto, dejan intersticios o espacios vacíos entre ellas cuando se las agrupa en un conjunto y jamás forman un todo perfectamente ensamblado, sin solución de continuidad; 5) las figuras cuadradas, si bien es cierto que pueden, a diferencia de estas últimas, agruparse entre sí por contigüidad perfecta, sin embargo, distan muchísimo más que todas de la amplitud y anchura de las figuras circulares, porque sus ángulos distan del centro mucho más también.

1.166 Esto supuesto, las abejas necesitan que sus celdillas tengan una figura que se aproxime a la circular, a fin de que holgadamente den cabida a sus cuerpos, que también son de figura aproximadamente circular o redonda; por otra

parte, a causa del poco lugar de que disponen en total para alojarse en la colmena y a causa del gran número de individuos que integran el enjambre, necesitan también no desperdiciar espacio alguno de los intersticios vacíos que pudieran quedar entre las celdillas individuales contiguas y que por su pequeñez no sirvieran para alojarles. Ahora bien, entre todas las figuras geométricas, que son infinitas en número, no hay ninguna que, aproximándose a la circular, tenga esta propiedad (es decir, la perfecta contigüidad o ensamblaje mutuo, sin dejar espacios vacíos entre sus unidades contiguas) más que la figura exagonal, y por eso ha impuesto Dios como una ley al instinto de las abejas la elección de la figura exagonal en el arte de construir sus colmenas.

Porque, vengamos a cuentas: ¿Es que conocen acaso las abejas estas sutiles propiedades geométricas de sus celdillas, que escapan a la penetración de la mayoría de los hombres inteligentes, o es, por el contrario, que se ven forzadas a aceptar aquello que les es más conveniente por imposición del Creador, único Ser a quien la omnipotencia compete, el cual, sirviéndose ordinariamente de sus criaturas como medios, es quien a las abejas dicta sus decretos, que ellas realizan sin conocerlos y sin poder para impedirlos? Y cuenta que en las habilidades artísticas de los demás animales obsérvanse también otras maravillas de ese mismo género, tantas y tales que si de ellas trajese yo aquí a colación ahora una pequeña parte tan sólo, ¡henchidos quedarían de seguro los corazones de los hombres de la majestad de Dios y de su grandeza! ¡Ah, y cuán desgraciados son los hombres que andan extraviados del recto sendero que a Dios conduce y que, ilusionados con su propio poder, tan limitado, y con sus facultades, tan débiles, creen, sin embargo, que son copartícipes de Dios en el acto creador, en el hecho de producir y de innovar tales maravillas y prodigios! ¡Atrás, atrás! ¡Las criaturas son seres bien viles y despreciables! ¡Sólo a Dios, omnipotente señor de cielos y tierra, es a quien compete la realeza y el imperio!

1.167 Tales son las horribles consecuencias que forzosamente fluyen de la opinión de los *motáziles*. Y ahora dirige tus miradas a los teólogos ortodoxos y observa cómo, ayudados por la gracia de Dios, han atinado con el recto camino y han acertado a deslizarse entre los extremos viciosos, hasta dar con el justo medio en lo que se debe creer. Porque, como ellos dicen, de un lado la doctrina de los fatalistas es absurda y vana; de otro lado, afirmar que las criaturas crean es lanzarse a ciegas en un terrible abismo; la verdad, por lo tanto, consiste en afirmar que los dos poderes, divino y creado, concurren a la producción de un solo y el mismo efecto; o sea, que el acto se atribuye como objeto al poder de dos agentes. No resta, pues, más que una dificultad: lo inverosímil o difícil que es de concebir la coincidencia o concurso simultáneo de los dos poderes para producir un mismo efecto, pues si los dos poderes son diferentes entre sí e influyen en el efecto también de manera diferente, ya no es absurdo, como demostraremos luego, el concurso simultáneo de ambos para producir la misma cosa.

1.168 *Objeción 2.ª*—Pero alguien dirá quizá: «¿Y qué razones son las que os llevan a afirmar que el acto sea efecto de dos agentes?»

Respuesta.—A ello nos mueve una razón apodíctica, que es decisiva, a saber: que el movimiento libre y el temblor convulsivo son cosas bien distintas, aunque se suponga que el temblor sea querido y hasta deseado por el sujeto; ahora bien, no hay entre ambos movimientos otra distinción que la que nace del poder. Después de esto, tenemos también la razón decisiva de que todo ser contingente o posible depende de la omnipotencia divina, y todo ser que comienza a existir en el tiempo es contingente; pero el acto del hombre es algo que comienza a existir; luego es contingente, y, por lo tanto, si no dependiera de la omnipotencia divina, como objeto suyo, sería imposible que existiese. Porque nosotros decimos: el movimiento libre, en cuanto que es movimiento, es algo que comienza a existir, es algo contingente, y en esto es semejante al movimiento convulsivo de terror; luego es absurdo suponer que uno de estos dos movimientos dependa de la omnipotencia divina y que, a la vez, esta omnipotencia divina sea incapaz de influir en el otro, siendo semejante al primero.

1.169 Más aún, se seguiría de ello este nuevo absurdo: que si Dios quisiera dejar en reposo la mano del hombre cuando éste quisiese moverla, tendría que ocurrir una de dos cosas: o que existiesen a la vez el movimiento y el reposo o que ambos dejasen de existir; lo cual equivale, o bien a la conciliación simultánea de dos cosas contradictorias (movimiento y reposo) en el mismo sujeto, o bien a la privación simultánea de ambos, y esta última hipótesis, a más de contradicto-

1168-1170 Asín Palacios, o.c., p.149 nt.1; p.159 nt.1.

ria, implicaría la inutilidad de los dos poderes (el divino y el humano), pues *poder* es aquello en cuya virtud se realiza lo podido, supuesta la voluntad del agente y la aptitud del sujeto para recibir la influencia activa de éste.

1.170 Y si el adversario cree que el influjo del poder divino predominaría, por ser más fuerte, sobre el humano, está en un error, pues el hecho de que un movimiento dependa de un poder no hace superflua su dependencia de otro poder, siempre que el resultado útil o producto de ambos poderes sea la creación o innovación; en efecto, la mayor fuerza o energía que posee el poder divino estriba en su aptitud o capacidad para poder otras cosas, además de aquel movimiento; pero esta capacidad para hacer otras cosas no implica predominio o absorbente influjo respecto del movimiento de que se trata, ya que el efecto útil, que este movimiento ha de obtener del influjo de cada uno de los dos poderes, es sencillamente el convertirse de inexistente en existente, en creado, en innovado, y la creación o innovación es un acto siempre igual, en el que no cabe que exista fuerza mayor ni menor para su realización, ni cabe tampoco, por lo tanto, que haya predominio de influjo activo en uno de los dos agentes respecto del otro. En consecuencia, la prueba concluyente de la necesidad de afirmar los dos poderes, el divino y el humano, es la que nos ha llevado cabalmente a afirmar también que el acto es efecto de los dos agentes (p.144-151).

1.171 *Respuesta.*—Esa pregunta versa sobre un punto ininteligible para los secuaces de todas las escuelas teológicas, que por eso se extravían. Sólo la ortodoxa y tradicional acertó con la verdadera solución. Cuatro son, en efecto, las escuelas teológicas sobre este problema:

1.ª Unos dicen que el mundo existe por causa de la esencia de Dios, la cual esencia no tiene atributo alguno sobreañadido; y como la esencia es eterna, el mundo lo es también, pues su relación respecto de la esencia es como la del efecto respecto de su causa y la de la luz respecto del sol y la de la sombra respecto del objeto que la proyecta. Estos son los *filósofos peripatéticos.*

2.ª Otros dicen que el mundo comenzó a existir en el tiempo (pero en el momento determinado en que comenzó a existir, y no en otro anterior o posterior) por causa de un acto de voluntad divina, temporal, que comenzó a existir respecto de Dios, pero el cual acto no subsiste en sujeto alguno,

y que ese acto es el que exigió o decidió la existencia del mundo. Estos son los *motáziles.*

3.ª Otros dicen que el mundo comenzó a existir en el tiempo por causa de un acto volitivo divino, temporal, pero que subsiste en la esencia divina. Estos son los que afirman que Dios es sujeto de realidades temporales.

4.ª Otros dicen que el mundo comenzó a existir en el momento decidido por la voluntad eterna de Dios, pero sin que su acto volitivo comience a existir en el tiempo y sin que se altere en nada la eternidad del atributo divino.

1.172 Examina ahora estas cuatro sentencias, comparándolas entre sí, y verás que ninguna está libre de dificultades insolubles, salvo la doctrina ortodoxa (que es la última), cuyas dificultades pronto se resuelven.

Por lo que toca a los *filósofos,* ellos afirman la eternidad del mundo, la cual es absurda, puesto que el efecto repugna que sea eterno, ya que ser efecto significa que no era y que después fue; luego si existió desde toda la eternidad junto con Dios, ¿cómo pudo ser efecto? Es más, de ahí se seguiría que las revoluciones de las esferas celestes serían infinitas, lo cual es absurdo por muchas razones, según se dijo anteriormente. Además, los filósofos, tras de precipitarse ciegamente en estas dificultades, no se libran del obstáculo que ofrece la raíz del problema, que es ésa: ¿Por qué la voluntad divina se decidió por la creación en un momento determinado y no antes ni después, si todos los momentos dicen relación idéntica respecto de la voluntad? Porque, aun suponiendo que los filósofos eludieran esta dificultad de la decisión de la voluntad divina respecto del momento preciso para la creación, nunca podrían eludir la que ofrece la decisión de la voluntad respecto a las cualidades del mundo, ya que éste posee una determinada magnitud y posición, y la inteligencia concibe posibles otras distintas y contrarias, y la esencia eterna de Dios no guarda relación determinada con una de estas posibles cualidades del mundo con exclusión de las demás... (p.168-170).

1172 Santo Tomás, *II Contra Gentes* c.23.

PARTE CUARTA

CAPÍTULO SEGUNDO.—*Demostración de la necesidad de la fe en los dogmas que la revelación consigna y cuya posibilidad la razón demuestra*

1.173 ... Explicada ya esta idea fundamental, volvamos al asesinato y la muerte. El asesinato significa el acto de cortar el cuello. Redúcese, pues, a varios *accidentes,* a saber: *movimientos* de la mano del asesino y de la espada, y a otros accidentes, a saber: alteraciones en las partes del cuello del asesinado. Con estos accidentes va unido simultáneamente otro accidente, que es la muerte.

Ahora bien, si entre el cortar el cuello y la muerte no hubiese relación alguna de dependencia, no se seguiría de la negación del cortar la negación de la muerte, puesto que ambos fenómenos serían sólo creados simultáneamente, según el curso habitual de la naturaleza, y sin enlace mutuo entre sí; y claro es que fenómenos de tal condición son iguales a aquellos otros que alguna vez coinciden simultáneos, pero sin que su simultaneidad sea habitual.

Mas si el fenómeno de cortar fuese causa y generador del fenómeno de la muerte y no hubiera otra causa además, entonces seguiríase ya de la negación del cortar la de la muerte. Pero es el caso que nadie discute que la muerte tenga muchas concausas, como son las enfermedades y algunas ocultas, distintas del cortar el cuello. Esto, según la doctrina de los que admiten la existencia de causas. Luego no se puede seguir, necesariamente, de la negación del cortar la de la muerte en absoluto, mientras no se suponga además la negación de las otras causas.

1.174 Y ahora volvamos a nuestro propósito, y digamos que aquellos de los ortodoxos que creemos que Dios es el único y exclusivo agente creador de todos los efectos, sin intermedio de generación física, y que ninguna criatura puede ser causa de otra criatura, nosotros decimos que la muerte es un fenómeno producido por creación exclusiva de Dios, al mismo tiempo que el corte del cuello; y por tanto, de la hipótesis de no cortar no se sigue, necesariamente, la negación de la muerte, y ésta es la solución verdadera de esta cuestión. En cambio, los que creen que el cortar es la causa, fundados en que ven el cuerpo sano y ausencia de toda señal exterior de muerte (antes del cortar), ésos creen que, suprimido el cortar, y supuesto que no existe allí otra causa, es forzoso negar el efecto, ya que se niega la existencia de todas las causas. Esta creencia es fundada y verdadera, siempre que sea verdadera también la doctrina de la causalidad, y supuesto, además, que no haya más causas que aquellas cuya ausencia es conocida.

1173-1176 ASÍN PALACIOS, o.c., p.335 nt.1; SANTO TOMÁS, *III Contra Gentes* c.69; H. A. WOLFSON, *Nicolaus Autrecourt and Ghazali's argument against causality:* Speculum 44 (1969) 234-238; R. E. ABU SHANAB, *Ghazali, Berkeley and Hume on causation:* Agora (Potsdam, N. Y.) 2 (1972) 16-23; HUME, *A Treatise of Human Nature,* 1.1, parte 3.ª, s.6-14 (C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos modernos,* n.688-738); M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Hist. de la Filos. esp.* I p.162-165; ID., *La filosofía árabe* p.117-120.

1.175 Por donde se ve que esta cuestión exige discusión más prolija de lo que pueden sospechar la mayoría de los que en ella se engolfan. Así, pues, conviene buscar su solución únicamente por el método que he mencionado, y que estriba en afirmar la omnipotencia universal de Dios y en negar la causalidad física. Sobre estos fundamentos queda establecido que el asesinado debe decirse que ha muerto con ocasión del asesinato, ya que esa palabra, «ocasión», significa el *momento* en el cual Dios ha creado su muerte; y esto, lo mismo cuando el fenómeno simultáneo de la muerte ha sido el corte del cuello, como cuando lo es otro fenómeno cualquiera, v.gr., el eclipse de luna, la caída de la lluvia, o sin que ninguno de estos fenómenos acaezca simultáneamente con la muerte. Y es que, a juicio nuestro, todos esos fenómenos son meramente simultáneos y no enlazados entre sí por influjo mutuo de causalidad eficiente. Lo único que hay es que ese enlace de mera simultaneidad, que existe entre ellos, se repite ordinaria y habitualmente entre algunos, mientras que entre algunos otros no se repite ya su simultáneo enlace habitualmente. Es claro que la muerte es un fenómeno físico que tiene su explicación natural en el hecho de que todo organismo viviente posee una determinada capacidad o energía vital, en cuya virtud, si se le abandona a sí mismo, seguirá viviendo hasta un determinado momento de tiempo; ahora, si accidentalmente ese organismo se corrompe o destruye antes de tal plazo, su muerte entonces será una precoz anticipación, respecto de la mayor duración a que la naturaleza de aquel organismo tenía derecho. En estos casos, la *ocasión* de la muerte es el momento en que la vida hubiera terminado espontáneamente, por agotamiento de su energía natural.

1.176 Es como si se dice, por ejemplo, que la pared durará cien años, atendida la solidez de su construcción, pero que, esto no obstante, puede ser destruida ahora mismo por medio de la piqueta. La *ocasión* será, en este ejemplo, el término natural de la duración que a la pared corresponde por su solidez y fortaleza propia. Por consiguiente, si se la derriba a golpes, ya no cabrá decir que se ha derruido con ocasión de llegarle su plazo, es decir, por sí misma; en cambio, si sus partes se han ido desmoronando y cayendo, sin intervenir fenómeno alguno extrínseco a su naturaleza, ya entonces se podrá decir que se ha derrumbado con casión de llegarle su plazo (p.332-335).

LA DESTRUCCION DE LOS FILOSOFOS

Cuestión XVII

Falsedad de la doctrina peripatética sobre la imposibilidad de la derogación de las leyes naturales

1.177 Tal es la opinión de los filósofos en cuanto a los milagros. Nosotros nada negamos de lo que han dicho, ni tampoco que esas tres facultades o virtudes sean privativas de los profetas. Lo único que negamos es esa restricción final que hacen, al decir que es imposible la transmutación del bastón en serpiente, la resurrección de los muertos y otros milagros semejantes.

Por esto nos vemos obligados a tratar extensamente sobre estos milagros, ya para demostrar su real existencia, ya con otro fin además, es a saber, para defender el fundamento en que los muslimes se apoyan al atribuir a Dios la omnipotencia absoluta. Penetremos, pues, en lo más hondo de este problema.

1.178 El enlace entre lo que habitualmente se cree ser causa y lo que se toma como efecto no es un enlace absolutamente necesario, a nuestro juicio; antes al contrario, estas

1177-1198 Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London 1958) p.56-82; R. A. Abu Shanab, *Ghazali, Berkeley and Hume on causation:* Agora (Potsdam, N. Y.) 2 (1972) 16-23; H. A. Wolfson, *Nicolaus of Autrecourt and Ghazali's argument against causality:* Speculum 44 (1969) 234-238.

1177 Fakhry, o.c., p.50.60; Asín Palacios, o.c., p.329 nt.2; Santo Tomás, *III Contra Gentes* c.69.

1178 Fakhry, o.c., p.60.

dos cosas son tan perfectamente distintas que la una no es la otra; la presencia de la una no arguye la de la otra, ni la desaparición de una exige la de la otra; tampoco la esencia de una es, por necesidad, esencia de otra, ni la aniquilación de una es aniquilación de otra.

1.179 Así, por ejemplo, el apagarse la sed y el beber, la saciedad y la comida, la combustión y el contacto del fuego, la luz y la salida del sol, la muerte y la degollación, la curación y la toma del medicamento, la diarrea y la toma del purgante y, en general, todas las cosas que aparecen visiblemente enlazadas en medicina, astronomía, artes y oficios, es cierto que su enlace ha sido de antemano establecido por la omnipotencia divina, al crearlas a manera de dos cosas que van paralelas; no porque vayan unidas necesariamente, por su naturaleza, sin ser susceptibles de separación; antes por el contrario, pudo Dios, en sus decretos, decidir crear la hartura sin el comer, y la muerte sin la ruptura de la nuca, o la continuidad de la vida, a pesar de la ruptura, y así en los demás casos.

1.180 Esto es lo que los filósofos niegan sea posible, calificándolo de absurdo. Su discusión sería excesivamente prolongada si la extendiéramos a todos los casos expuestos. Nos ceñiremos, pues, a uno solo de los ejemplos citados, prescindiendo de los demás, a fin de no alargar el razonamiento.

Este ejemplo será la *combustión del algodón, puesto en contacto con el fuego.* Nosotros tenemos por cierto que puede ocurrir este contacto, sin que se siga la combustión, así como creemos posible que suceda lo contrario, es decir, la conversión del algodón en cenizas quemadas sin haber existido dicho contacto con el fluego. Ellos—los filósofos—rechazan tal posibilidad.

Varios son los *argumentos* en que tratan de apoyarse.

1.181 I. Consiste en decir que «la causa de la combustión es el fuego únicamente, y que es causa por necesidad de su esencia, forzosamente, ya que no le es posible perder lo que es su naturaleza, una vez puesto en contacto con algo combustible».

Esto es lo que yo niego, diciendo que la causa de la combustión del algodón, de su descomposición y transformación en pavesas y ceniza es el Altísimo, ya por medio de los ángeles, ya inmediatamente, y que el fuego es un cuerpo sin eficiencia alguna.

El argumento con que ellos prueban que éste es causa carece de fuerza, pues consiste en decir que «la vista nos atestigua que acaece la combustión en cuanto hay contacto con el fuego».

1.182 Cierto que el testimonio de los sentidos prueba que la combustión acaece *al tiempo* del contacto, pero no prueba que acaezca *por causa* de él, ni que no sea otra la causa.

1.183 Es, en efecto, incontestable que el espíritu vital y las potencias aprehensivas y motrices que en el semen de los animales existen no son engendrados, precisamente y sólo, de las cuatro cualidades físicas, es decir, del calor, frío, humedad y sequedad. Y, sin embargo, nadie pone en tela de juicio que el padre es la causa del hijo, por virtud de la deposición del semen en el útero, aunque él no sea causa ni de su vida, ni de su vista, ni de su oído, ni de ninguna otra de las facultades espirituales que en el hijo existen. Es decir, que esas facultades espirituales existirán *desde el momento* en que el padre deposita el semen en el útero; pero no diremos por esto que existen *a causa* de esa deposición; antes por el contrario, debemos decir que existen dependientemente de Dios, el cual las produce, ya inmediatamente, ya por medio de los ángeles encargados de esas generaciones. Y ésta es doctrina corriente, que los filósofos todos admiten como cierta, al hablar de Dios como agente del universo.

1.184 Aunque la discusión de este punto ha quedado ya suficientemente esclarecida, haciendo ver que la mera coexistencia de dos fenómenos no prueba que el uno sea causa del otro, sin embargo, vamos todavía a ilustrarlo con un ejemplo. Supongamos un ciego de nacimiento, que lo fuese por tener cataratas en los ojos, y el cual no hubiese jamás oído hablar a los hombres de la diferencia que existe entre el día y la noche. Si a este ciego se le batiesen las cataratas siendo de día y abriera sus párpados y viese los colores, opinaría que el fenómeno de percibir las *especies* sensibles de los colores había sido producido en sus ojos por causa de haberlos abierto; y, en consecuencia, creería que, siempre y cuando tuviese él los ojos sanos y abiertos, sin velo alguno que los cubriera, si enfrente de sus ojos se ponía un objeto singular dotado de color, seguramente se seguiría, de un modo necesario, el acto de ver. Sólo se convencería de que no eran suficientes esas condiciones cuando, al ponerse el sol y oscurecerse la atmósfera, advirtiese que la luz del sol había sido la causa de la impresión de los colores en el sentido de la vista.

1182 Fakhry, o.c., p.61.

1.185 Ahora bien, ¿en qué otra cosa funda el adversario su fe para afirmar que en los principios constitutivos de los seres existen causas eficientes y ocasionales que producen los fenómenos al ponerse en contacto unos con otros, sino en que esos principios subsisten sin dejar de existir, y en que no son cuerpos que, como el sol, se muevan y desaparezcan o se oculten? Si desaparecieran o se ocultasen, seguramente que advertiríamos la separación entre el fenómeno que tomamos como efecto y el que consideramos causa, y comprenderíamos que allí hay otra causa, tras de la que nos atestiguan los sentidos.

He aquí, pues, una observación a la que los filósofos nada pueden objetar, según sus mismos fundamentos.

1.186 Por eso están unánimes los más eximios de ellos en afirmar que esos accidentes y fenómenos, que acaecen al verificarse el contacto entre los cuerpos o cualquiera otra de las demás relaciones entre éstos, emanan tan sólo del *donator formarum,* el cual es uno o varios ángeles. Y así llegan a decir que de dicho *donator formarum* procede hasta la impresión de las formas de los colores en el ojo; y que la salida del sol, la pupila sana y el objeto corpóreo dotado de color son únicamente disposiciones y preparaciones para que el sujeto reciba aquellas formas. Y esto lo generalizan respecto de todos los fenómenos.

De donde resulta que es vana la pretensión del que sostenga que el fuego es causa de la combustión, el pan de la saciedad, el medicamento de la salud, y así de las demás causas.

1.187 II. La discusión se entabla ahora con aquellos filósofos que ya conceden el que esos fenómenos emanen de dichos principios; pero, esto no obstante, sostienen que la preparación del sujeto para recibir las formas acaece por virtud de esas causas que vemos presentes. Es decir: los fenómenos proceden de dichos principios por dependencia necesaria, por naturaleza, no deliberada y libremente; así, por ejemplo, la luz procede del sol; mas los sujetos se diversifican, en cuanto a su aptitud para recibir las formas, tan sólo por la diversidad de su disposición. En efecto, el cuerpo pu-

limentado recibe los rayos del sol y los refleja tan perfectamente, que llegan a iluminar a otro punto; en cambio, el barro no admite los rayos del sol. La atmósfera no pone obstáculo al paso de los rayos solares; pero sí la pone la piedra. Unas cosas se ablandan al sol, mientras que otras se endurecen. Unas se blanquean, como la ropa del lavandero, mientras que otras, como la propia cara de éste, se ennegrecen con la luz del sol. Ahora bien, en este ejemplo se ve que el principio es uno mismo; y, sin embargo, produce influencias diversas, por causa de la diferente preparación del sujeto.

1.188 Así, pues, los principios del ser están exuberantes de todo aquello que de ellos procede y emana sin obstáculo ni parsimonia; la limitación nace únicamente de los sujetos, es decir, de su aptitud mayor o menor. Y si esto es así, siempre que supongamos al fuego dotado de su virtud natural, y supongamos también dos algodones que sean en un todo semejantes por razón de su igual aptitud para recibir el fuego, ¿cómo podrá suceder que el uno se queme y el otro no, supuesto que allí, es decir, en el fuego no existe elección libre? Y en este sentido niegan los filósofos que Abrahán cayese en el fuego sin que hubiera combustión y sin que dejase de ser fuego el fuego; porque pretenden que «eso no es posible, sino privando del calórico al fuego (para lo cual sería preciso que el fuego dejase de ser tal), o convirtiendo la esencia de Abrahán y su cuerpo en piedra o en otra cosa, en la cual no hiciese efecto el fuego. Pero esto no es posible; luego tampoco aquello».

1.189 *Respuesta.*—Contestaremos de dos maneras. *Primera manera.* No concedemos que los principios del ser no obran con libre elección, ni tampoco que Dios no obra con voluntad.

1.190 *Pero se me dirá:* «Esto nos llevaría a admitir absurdos repugnantes; porque, si se niega el enlace necesario entre los efectos y sus causas, y se refiere ese enlace a la voluntad de su Creador, como el modo de obrar esa voluntad no es uno sólo singular y determinado, sino que puede ser de varias particulares especies, podrá muy bien ocurrir que cualquiera de nosotros tenga delante de sí fieras voraces, devoradores incendios, montañas altísimas o enemigos armados y dispuestos para matarle, y que, sin embargo, no los vea, porque Dios no haya creado para él la visión. Podría igualmente suceder que uno deje en su casa un libro, y, a su vuelta, se le haya convertido en un muchacho imberbe, inteligente y libre, o en un animal. Y al revés, si dejó un muchacho, es posible que se haya convertido en un perro; o si dejó cenizas, que se conviertan en almizcle; o que se convierta el oro en una piedra, y recíprocamente. Y así, cuando a ese tal se le pregunte por cualquiera de esas cosas, forzosamente habrá de responder: '¡No sé lo que ahora habrá en casa! Sólo puedo decir que dejé en ella un libro; pero quizá sea ahora un caballo que esté ensuciando la biblioteca con sus orines y excrementos'. O responderá diciendo: 'Yo dejé en casa una jarra de agua; pero ahora ya quizá se habrá convertido en un manzano'. Porque, si Dios puede hacer toda cosa, y no es de necesidad del caballo el ser producido de semen, ni de necesidad del árbol el nacer de una semilla, más aún, si no es de necesidad de ambos el ser producidos de cosa alguna, quizá Dios cree seres que jamás hayan existido anteriormente.

1.191 Pero hay más: supongamos que vemos por primera vez a un hombre cualquiera. Si nos preguntan: ¿Este hombre ha sido engendrado?, reflexionaremos y diremos: Posible es que alguna fruta de las que hay en el mercado, se haya convertido en hombre, y sea éste precisamente. Porque si puede Dios hacer todo lo que sea posible, como eso lo es, no hay otro remedio sino contestar en esa forma. Y he aquí algo de lo mucho que podría escribirse sobre el asunto en cuestión.»

1.192 *Respuesta a la réplica.*—Concedo que se siguieran todos esos absurdos, si constase que lo *posible* es aquello cuyo no-ser repugna que el hombre lo conciba. Pero nosotros no tenemos duda alguna respecto de todos esos casos que habéis citado; porque Dios crea en nosotros la idea de que no realizará esas cosas posibles. Ni las llamamos *necesarias,* sino *contingentes,* es decir, que pueden acaecer y pueden no acaecer. Pero, no obstante esa su esencial contingencia, la habitual repetición de ellas, una vez tras otra, hace que se arraigue en nuestros espíritus la idea de que acaecerán en lo sucesivo, según han acaecido habitualmente en el tiempo pasado. Y esta idea queda tan arraigada, que nos es imposible desarraigarla.

1.193 Más aún: nadie negará que un profeta puede saber, por los procedimientos que los mismos filósofos han enumerado, que fulano regresará mañana de su viaje. Ahora bien, ese regreso es una cosa contingente; y, sin embargo, el pro-

feta sabe que no acaecerá eso que es posible que acaezca. De igual modo se nota en la gente ignorante; todo el mundo sabe que esa gente, ni conoce el oculto sentido de las cosas, ni alcanza las verdades del orden inteligible, sin enseñanza. Y, a pesar de esto, nadie niega que se pueda robustecer su alma y la perspicacia de sus facultades, hasta el punto de que llegue a percibir lo que perciben los profetas. Y esto, porque se reconoce y confiesa que es posible, aunque se sabe muy bien que eso que es posible no acaecerá. Mas, si Dios interrumpiese el curso habitual, haciendo que sucedieran esas cosas posibles que sabemos no acaecerán, desaparecería de nuestra inteligencia esta idea en aquel mismo momento en que se interrumpiese el curso habitual; y Dios no crearía entonces en nosotros esa idea.

De consiguiente, no hay dificultad alguna en que una cosa sea *posible* respecto de los decretos divinos y que Dios haya determinado, en su sabiduría eterna, que no la producirá de hecho en algunos tiempos, a pesar de su posibilidad, y que cree en nosotros la idea de que no la producirá en aquel determinado momento.

1.194 *Segunda manera de responder a la objeción,* vindicándonos, al mismo tiempo, de esas infundadas imputaciones.—Concedemos de buen grado que el fuego ha sido creado con tal natural condición, que cuando dos algodones semejantes se ponen en contacto con él, a ambos los quema igualmente, sin diferencia, si es que los dos algodones son perfectamente y en todo semejantes. Mas, a pesar de esto, creemos posible que caiga una persona en el fuego y no se queme; y esto, ya por alterarse la natural condición del fuego, ya por variar la propiedad natural de la persona. Es decir, creemos posible que Dios o los ángeles produzcan en el fuego una nueva propiedad que aminore en su sustancia el calórico hasta tal punto, que éste no pase al cuerpo de la persona; pero que, no obstante, permanezca en el fuego su calórico propio, es decir, que la esencia del fuego no pierda su *quididad,* aunque no llegue el calor a producir sus efectos en el cuerpo de la persona. O también creemos posible que Dios engendre en el cuerpo de la persona una propiedad tal, que, sin dejar de ser dicho cuerpo un compuesto de carne y huesos, estorbe o impida la influencia o impresión del fuego. Vemos, en efecto, que si uno se frota con *talco,* aunque luego se siente sobre un horno ardiendo, no experimenta los efectos del fuego.

1.195 Ahora bien, todo el que no haya presenciado un espectáculo semejante, lo negará. Pues el negar el adversario que sea posible la existencia de alguna propiedad en el fuego o en el cuerpo, la cual impida la combustión, es igual que el negar ese del *talco,* porque no se ha presenciado. Entre las infinitas cosas que Dios puede hacer, hay muchas extraordinarias y maravillosas que no hemos visto con nuestros propios ojos en su totalidad; pero no por esto hemos de negar que sean posibles, ni menos debemos resolver de plano que sean imposibles.

1.196 Y ahora, viniendo a nuestro propósito: La resurrección de un muerto o la conversión de un palo en serpiente son cosas posibles de esa misma manera. Y es que la materia es susceptible de transformarse en cualquier cosa. La tierra y los otros elementos se convierten en vegetales; éstos en sangre, al ser comidos por el animal; la sangre en *esperma;* y al depositarse ésta en la matriz, se engendra un animal. Ahora bien, estas transformaciones se realizan ordinariamente en un largo período de tiempo; pero, ¿por qué estima imposible el adversario que Dios tenga decretado el que la materia pase por todos esos ciclos de transformación en un espacio de tiempo más breve del que vemos? Y siendo posible que esto ocurra en un espacio de tiempo más breve, aunque no lo reduzcamos al mínimo tiempo, podrá Dios apresurar la actividad de las fuerzas físicas y resultará así el milagro del profeta.

1.197 *Réplica.*—«Pero ¿de dónde provendrá ese milagro? ¿Del mismo profeta o de algún otro principio utilizado por él?»

Respuesta.—Y aquellos otros milagros que, según vosotros, se producen por virtualidad del alma del profeta, v. gr., la lluvia, los rayos y el terremoto, ¿provienen de él mismo o de algún otro principio? Porque tanto motivo tengo yo para preguntaros, como vosotros para preguntarme a mí acerca de esto. Lo más discreto y razonable, para vosotros y para mí, es atribuir unos y otros milagros a Dios, que los produce, ya inmediatamente, ya mediante los ángeles. Sin embargo, al llegar el momento preciso en que se ha de realizar el milagro, el profeta pone entonces en él toda su atención y determina el orden más oportuno en que conviene se manifieste, a fin de armonizar el milagro con los designios de Dios, es decir, con el orden sobrenatural. Y esto es lo que decide que el mi-

lagro acaezca en aquel momento determinado. De modo que la cosa es meramente contingente, en sí misma considerada; su principio eficiente, Dios, la produce por su parte con toda generosidad y liberalmente, es decir, sin poner límites; pero, esto no obstante, sólo emana o procede de El, cuando la necesidad decide que exista, cuando más conviene que acaezca, esto es, cuando el profeta necesita del milagro para confirmar su misión divina.

1.198 Esta doctrina es, además, consecuencia necesaria del sistema mismo de los filósofos. No pueden menos de admitirla, desde el momento que otorgan al profeta virtudes o propiedades especiales y privativas, distintas de las ordinarias que poseen los demás hombres. Porque, no siendo la razón humana capaz de fijar los límites hasta los cuales se extiende la esfera de acción de aquellas virtudes o propiedades privativas de los profetas, es irracional negar la posibilidad y existencia de un milagro, cualquiera que sea, con tal que la revelación nos diga que hay que darle crédito, y supuesto que su noticia haya llegado hasta nosotros por una tradición no interrumpida de testigos dignos de fe (p.329-336).

Cuestión XVIII

Los peripatéticos son incapaces de demostrar apodícticamente, por las solas fuerzas de la razón, esta tesis, a saber: «El alma humana es una sustancia espiritual, que subsiste en sí misma, que no es cuerpo ni informa al cuerpo...»

1.199 *Prueba 10.*—«La potencia intelectual percibe los universales comunes inteligibles, que los *mutakallimun* denominan *estados* o *categorías*. Es decir, que, al mismo tiempo que los sentidos perciben a una persona humana singular y concreta, el entendimiento percibe al hombre en abstracto, que no es *aquel* hombre particular visto. En efecto, lo que los sentidos perciben está en un lugar particular, tiene un color determinado, una determinada extensión y una situación concreta; en cambio, el hombre inteligible es absoluto, abstracto, exento de todas esas condiciones; pero incluye en sí todo cuanto significa la palabra *hombre*, por más que no tenga ni el color, ni la extensión, ni el aspecto, ni la localización particular propias del hombre que hemos visto.

1.200 Más aún, el hombre, en cuanto inteligible, incluye en su concepto a todos los hombres que es posible existan en lo futuro, y aunque supongamos que desaparezcan todos los hombres, siempre concebimos subsistente en el entendimiento la *quiddidad* esencial del hombre, desnudo de todas esas propiedades singulares. Y esto que sucede con el hombre ocurre igualmente con todo objeto que los sentidos perciben como singular: de él resulta para el entendimiento la percepción de la *quiddidad* de aquel mismo singular objeto, pero universal y desnuda de toda materia y situación. Cabalmente de aquí nace la división de los atributos de todo objeto singular en dos grupos: atributos *esenciales,* como la corporeidad respecto del árbol y el animal y la animalidad respecto del hombre, y atributos *accidentales,* como la blandura y la longitud respecto del hombre y del árbol.

1.201 Según esto, resulta que todo lo que percibimos como no singular, y que, por tanto, es universal, libre de las circunstancias accesorias y sensibles, es ya un objeto inteligible que está impreso en el entendimiento. Este universal inteligible no puede decirse dónde está, no tiene situación ni cantidad determinada. Luego, una de dos: o esta exención de toda situación y de toda materia, que al universal caracteriza, es debida al *objeto* del cual ha sido tomado el universal, o hay que atribuirla al *sujeto* que ha tomado el universal. Lo primero es imposible, porque el objeto singular del cual ha sido tomado el universal está dotado de situación, lugar y cantidad. Luego debe atribuirse la abstracción al sujeto, que es el alma intelectiva. Luego el alma intelectiva debe también ser algo exento de situación, *hecceidad,* y cantidad, porque de lo contrario, es decir, si se atribuyen al alma esas condiciones individuales, también deberán atribuirse al universal que en ella reside.

1.202 *Refutación.*—La idea universal, que vosotros definís como algo subsistente en el entendimiento, no puede admitirse. No subsiste en el entendimiento sino lo que subsiste en el sentido. La única diferencia entre la idea intelectual y la sensible es que en el sentido subsiste *collective,* porque el sentido no es capaz de analizar su objeto, y, en cambio, el entendimiento puede realizar ese análisis. Una vez realizado ese análisis por el entendimiento, el concepto resultante, aunque separado ya y exento de las circunstancias individuales, continúa todavía siendo tan particular como el mismo concepto

sensible que estaba determinado por dichas circunstancias. Lo que sucede es que el concepto subsistente en el entendimiento es análogo al objeto singular entendido y a todos sus semejantes, y tan sólo por eso se le denomina *universal,* en ese sentido.

1.203 Más claro: en el entendimiento existe una especie o imagen del mismo objeto entendido y aislado, que primeramente percibió el sentido. Esa imagen representa no sólo a ese objeto, sino igualmente a todos los demás individuos semejantes, que aún no han sido percibidos por el sentido. De aquí resulta que, si vemos a otro hombre, no nacerá en el entendimiento otra imagen nueva para representarlo, como nacería si viésemos un caballo después de haber visto un hombre: en este último caso nacerían dos imágenes distintas.

1.204 Ahora bien, esto mismo ocurre en los sentidos. Si uno ve el agua, le sobreviene a su fantasía una imagen; si luego ve la sangre, le sobreviene otra imagen distinta. Pero no sucede lo mismo si ve otra agua distinta de la primera, porque entonces la imagen del agua, impresa ya en su fantasía, representa a la que ha visto de nuevo, la cual es semejante a la primera, aunque distinta numéricamente, y representa también a todos los demás individuos de la misma naturaleza. Y en este sentido es como se cree que aquella imagen es universal.

1.205 Igualmente, pues, cuando uno ve una mano, sobreviene a su fantasía y a su entendimiento la imagen de la determinada disposición de sus partes, unas junto a otras, es decir, la extensión de la palma, la división de los dedos y la terminación de éstos por las uñas, y además le sobreviene también la imagen de su pequeñez, de su magnitud, de su color, etc. Si después ve otra mano, en un todo semejante a la primera, no nacerá otra imagen en el entendimiento, como tampoco influirá nada esta segunda visión para que en la fantasía se produzca algo nuevo; ya lo hemos visto en el ejemplo del agua, tratándose de un mismo líquido, de un mismo vaso y de una misma cantidad. En cambio, supongamos que ve otra mano diferente de la primera en el color y en las dimensiones. En este caso, se producirá en el entendimiento una imagen nueva, representativa del color nuevo y de las nuevas dimensiones; pero no se producirá imagen nueva de la mano, porque la mano pequeña y negra conviene con la mano grande y blanca en la disposición de sus partes, aunque difiera de ella en el color y en las dimensiones; por tanto, no es precisa una imagen nueva para representar aquello en que ambas convienen, sino que basta con la imagen ya existente, la cual es idéntica para ambas; mas sí que hace falta nueva imagen para representar aquello en que la segunda difiere de la primera.

1.206 En este concepto debe interpretarse la universalidad de las imágenes, lo mismo para el entendimiento que para los sentidos. El entendimiento, cuando ha percibido el cuerpo orgánico del animal, no necesita ya recibir del árbol una imagen nueva que le represente su corporeidad, como tampoco necesita formar la fantasía dos imágenes para representarse el agua en dos momentos distintos. Y dígase lo mismo respecto de todas las cosas semejantes.

De donde resulta que la tesis de que el universal está absolutamente exento de situación no es razón suficiente para decidir, ya que el entendimiento es también una realidad exenta de esas condiciones propias de la materia, como lo es Dios.

1.207 La abstracción de la materia, que caracteriza al universal, no procede, pues, del entendimiento. Ya se ha visto en la demostración anterior. Y que proceda del objeto individual, del cual decís que se toma, tampoco es cierto; porque el objeto individual es material, y percibido, por lo tanto, del mismo modo que existe en la realidad (p.369-372).

(IBN-ROCHD) AVERROES

(1126-1198)

OBRAS PRINCIPALES: *Yawāmiʿ* (Comentarios menores al *Organon* de Aristóteles (1159?]); *Kitāb al-Yawāmiʿ-l-Sigār* (Comentarios menores a la *Física, De caelo et mundo, de Generatione et corruptione,* in lib. *Meteorologicorum, De anima, Metafísica,* de Aristóteles [1159]); *Kitāb al-Talj s* (Comentarios medios a la *Isagogé* de Porfirio [1168]); al *Organon,* a la *Física,* al *De caelo et mundo,* a *De Generatione et corruptione* [1168-1175]); al *De anima* (1173?); a la *Metafísica* (1174); a la *Etica nicomaquea* (1177); *Dam ma,* o Carta a un amigo sobre la ciencia de Dios (1179?); *Faṣl al-Maqāl* (Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia) (1179?); *Kašfʿan-Manahiy* (Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe) (1179-1180); *Tafsīr f-l-Kitāb al-Burhān* (Comentario mayor a: *los Segundos Analíticos* [1180?]; a *la Física* [1186]; a *De caelo et mundo* [1188?]; al *De anima* [1190?]; a la *Metafísica* [1190?]); *Talīs* de la *República* de Platón (1194); *Tahāfut al-Tahāfut* (Destrucción de la «Destrucción de la filosofía» de Algazel) (1180?).

EDICIONES CITADAS: *Averroes, Compendio de Metafísica,* texto árabe, con traducción y notas de C. QUIRÓS RODRÍGUEZ (Madrid 1919).

Faṣl al-Maqāl o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia,* traducción y notas de M. ALONSO, S. J., en *Teología de Averroes* (Estudios y Documentos) (Madrid-Granada 1947) p.149-199.

Kašfc an Manahiy (Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe), traducción y notas de M. ALONSO, S.J., o.c., p.203-353.

Averroes Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis «De anima» libros recensuit F. STUART CRAWFORD (Cambridge, Mass., 1953). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía española. Filosofía hispano-musulmana* II (Madrid 1957) p.7-248 (Bibliogr. p.28-30); ID., *La filosofía árabe* (Madrid 1963) p.251-351 (Bibliogr. p.351-355); M. ALONSO, S.J., *Teología de Averroes* (Estudios y Documentos) (Madrid-Granada 1947), Prólogo, p.13-145; Bibliogr., p.5-11; S. VAN DEN BERCH, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes,* übersetzt und mit einer Einleitung versehen, Nachdr. der Ausg. 1924 (Leiden 1970); M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes,* nach dem Arabischen übersetzt und erläuter, Frankfurt a. M. 1960, unveränd. Nachdr.; esp. p.208-223; H. IRVY, *Towards a unified view of Averroes philosophy:* Phil. F. 4 (1972-1973) 124-160; D. GONZALO MAESO, *Averroes y Maimónides, dos glorias de Córdoba* (Paralelo): Miscelánea de Estudios Arabes y hebraicos 16 y 17 (1967-1968) 139-164; M. A. BERTMAN, *Philosophical elitism: the exemple of Averroes:* Phil. Jahrb. 8 (1971) 115-127; E. GILSON, *La philosophie au moyen âgen,* 2.ª éd. (Paris 1947) p.358-367; Z. KURSEWICCZ, *La conception averroiste de l'homme:* Akt. XIV Kongres. intern.

Philos. V (Wien 1968) p.492-495; F. CUNNINGHAM, S.J., *Averroes vs. Avicenna on being:* New Scholast. 48 (1974) 185-212; A. L. IURY, *Averroes on intellection and conjunction:* Journ. amer. or. Soc. 86 (1966) 76-85; R. REYNA, *On the Soul: a philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas:* Thomist 36 (1972) 131-149; I. MADKOUR, *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (Paris 1934) p.109-115.164-168; S. GÓMEZ NOGALES, *Problèmes métaphysiques autour du «Tahafut al-Tahafut» d'Averroes:* Actes du XIV Congrès intern. de Philos., III (Wien 1968); M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El averroísmo y el origen medieval del espíritu laico:* Rev. de Occidente 91 (1970) p.26-37.

COMENTARIO MENOR DE LA METAFISICA DE ARISTOTELES

(Compendio de metafísica)

LIBRO I

1.208 39. Esto fue lo que indujo a creer a Avicena que lo uno numérico designaba sólo un accidente de la sustancia y de las demás cosas separadas (por el concepto de unidad), no siendo posible que designara la sustancia de la cosa, o lo que es lo mismo, que denotara una separación que no añadiese algo [accidental] al concepto de sustancia. Y es que se figuraba que, una vez concedido que lo uno denota una separación que fuera accidente en el accidente y sustancia en la sustancia, el número se compondría de accidentes y sustancias y no estaría incluido en la categoría de cantidad, lo que sería absurdo. «Además—decía—, de suponer que no designa [la unidad] más que la sustancia, se seguiría otro absurdo, consistente en que las sustancias se sustentasen en los accidentes, pues no siendo bajo este supuesto, ¿cómo podremos decir de un accidente determinado que es uno?» Su error parte precisamente de haberse fijado en la significación vulgar de lo uno, lo que le llevó a creer que las separaciones y unidades de las cosas eran accidentes en los seres separados [por el concepto de unidad], como explicaremos más [particularmente] cuando tratemos de la unidad y de la multiplicidad.

1.209 60. La *materia* tiene varios grados. Uno lo constituye la materia prima, que es informe. Otro grado lo cons-

1208-1246 QUIRÓS, o.c., p.XXXIII-XXXIX.

1208 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filos. hispano-musulmana* II p.114ss.; ID., *La filosofía árabe* p.289s.; H. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes...* p.23 nt.1; QUIRÓS, o.c., p.37 nt.1.

tituye la materia dotada de formas, cosa que tiene lugar en los cuatro elementos, que son la materia de los cuerpos compuestos. Esta clase de materia es de dos especies: una, que equivale a ese estado [de la materia] que acabamos de mencionar, caracterizado por el hecho de no desaparecer totalmente la forma primitiva cuando sobreviene otra, sino que la forma de la materia existe en ella como algo intermedio, según se ha demostrado en el *Libro de la generación y de la corrupción*. La segunda especie está constituida por la materia, en la cual subsiste la forma de la materia al advenimiento de otra forma; tal es la disposición, existente en algunos cuerpos de partes homogéneas, para recibir el alma. Esta [materia] es la que más propiamente recibe el nombre de sujeto. También suele llamarse a las partes del compuesto, en cuanto cuantitativas, materia del compuesto, y en este sentido, los partidarios de los átomos dan a éstos el nombre de materia. Tales son las acepciones en que se toma en filosofía la palabra *materia*.

1.210 61. A su vez, la palabra *forma* tiene varios sentidos, pues hay formas de cuerpos simples, las cuales son [propias de cosas] inorgánicas; formas de cuerpos orgánicos, que son las almas, y formas de cuerpos celestes, que se parecen a los cuerpos simples, en cuanto que son inorgánicos, y a los orgánicos, en cuanto que se mueven por sí mismos. Todo esto fue declarado en la ciencia física. Se toma también la forma por la cualidad y cantidad resultantes de la mezcla como tal, siendo por esto por lo que las formas de los cuerpos de partes homogéneas se diferencian unas de otras y se hallan afectadas de sus cualidades propias, como, por ejemplo, la dificultad de destrucción, propia del oro, y otras cualidades por el estilo.

LIBRO II

1.211 36. Temistio, defendiendo a Platón, alega, para probar la causalidad eficiente de las formas [separadas], la existencia de animales engendrados de la putrefacción. Hay que creer que tal principio está reconocido por Aristóteles, y que la necesidad de ponerlo como causa de generación es evidente, no sólo en semejante género de animales, sino también en los engendrados por raza, según lo afirmado en el libro *De animalibus*. Mas, para Aristóteles, el principio próximo en tales seres es la potencia vital, y el remoto, las formas de los cuerpos celestes. Toda esta doctrina de Aristóteles debe ser objeto de una investigación.

1.212 37. Es falso que Aristóteles crea que las formas separadas tengan una influencia general inmediata en todas las cosas engendradas, como piensa Avicena, sino que, en cuanto a algunos seres naturales, es de creer que la necesidad obliga a hacer intervenir las formas separadas en la generación del individuo, como se cree ocurre en los animales, especialmente en los que no son de estirpe; pero en cuanto a otros, no se ve tal [particularidad], como ni tampoco la necesidad de que así suceda, desde el punto de vista de la generación de los mismos. Sin embargo, considerada la forma producida en cuanto que le conviene ser entendida y, en general, en cuanto goza de la propiedad común [a todas las cosas], de estar ordenada, se hace evidente la necesidad de admitir dichas formas para todos los seres, según hemos dicho.

1.213 Pero este principio [por nosotros admitido] existe de una manera distinta de aquella que le dan los partidarios de las formas, al creer [por ejemplo] que la idea y esencia de *caballo*, tal como existe en la materia, existe [también] fuera del alma, y de ahí el que se vieran obligados a admitir la existencia de un caballo relinchando sin estar en la materia, y la de un fuego que [separado de la materia] quema, y si esto es lo que quieren dan a entender, están en un completo error. Mas si pretenden significar lo mismo que Aristóteles opina acerca del modo de ser de las cosas separadas, como cree el principal de esos [filósofos], se equivocan al dar el valor de afirmaciones científicas a dichos enigmáticos, metafóricos e imprecisos, destinados a instrucción del vulgo; pero esto ya lo examinaremos más tarde.

1.214 38. Queda, pues, demostrado por lo dicho que, caso de existir universales, existentes en sí mismos fuera del alma, no tendrían influencia ni en el conocimiento ni en la generación, ya que la generación, por su esencia, sólo es propia de algo individual y particular. En cuanto a las cosas comunes que son evidentemente producidas de una manera accidental, es decir, en cuanto que están en un sujeto, parece ser la

1214 Cruz Hernández, *Filos. hisp.-musulm.* II p.105-113; Id., *La filosofía árabe* p.288s.

naturaleza la causa de su producción; así como la causa de que la naturaleza haga las veces de agente debe ser buscada en los movimientos de los cuerpos celestes, mientras que [a su vez] la causa de que los cuerpos celestes den esta [propiedad] a la naturaleza son las formas separadas inteligibles. Mas Aristóteles sólo reprende en Platón el [hecho de] que establezca lo que [sólo] es principio, agente remoto de una cosa engendrada accidentalmente, como principio y causa eficiente de lo engendrado de una manera esencial, es decir, como su causa próxima.

1.215 39. En este sentido se debe entender la diferencia entre las dos teorías. Pues no es que Aristóteles niegue que las formas separadas sean principios agentes en cierto sentido, sino que este sentido ha de ser el que hemos dicho, es decir, que los seres particulares tienen sus universales, pues en este punto de vista se funda la diferencia entre las formas de Platón y los universales de Aristóteles. Según esto, no es necesario, en cuanto a las cosas naturales, admitir formas separadas [que influyan] en alguno de los seres engendrados, si se exceptúa el entendimiento humano. Esta es la verdadera doctrina aristotélica, y por eso demostró antes que las formas universales no están sujetas ni a generación ni a corrupción, a no ser de una manera accidental; todo lo cual ya ha sido explicado por nosotros en el comentario a su obra acerca de esta ciencia.

1.216 40. Ahora conviene que examinemos, en el asunto de los universales, si es posible que tengan tal [propiedad], es decir, si es posible que existan en sí mismos fuera del alma, hasta el punto de que merezcan ser llamados *sustancias* con mayor motivo que los sujetos sensibles que les corresponden. Entremos en materia. En el supuesto de que estos universales existan fuera del alma en la misma forma que tienen en ella, cabe imaginar que esto se verifique de una de estas dos maneras: 1) Que existan en sí mismos sin que tengan relación alguna con los individuos sensibles, afirmación que es contraria a lo que implica la definición del universal, pues éste, como se ha dicho, es aquella cosa que puede ser predicada de muchos; eso, además de que tal hipótesis llevaría necesariamente a la conclusión de que el inteligible de la cosa no es la cosa misma, afirmaciones todas ellas absurdas. 2) Que el

1215 Quirós, o.c., p.90 nt.1.

universal sea algo existente fuera del alma [pero existiendo además] en el individuo; mas, así concebido el universal, se verá, a poco que se reflexione, que tal hipótesis implica absurdos de la peor especie.

1.217 41. En efecto, si suponemos al universal fuera del alma y existiendo en los individuos, su comunicabilidad a los individuos tiene que verificarse necesariamente en una de estas dos formas: o bien que exista en cada individuo una parte del universal, de modo que Zaid [por ejemplo] no tenga más que una parte determinada del concepto de humanidad, y Amrú otra, no pudiendo, en consecuencia, la humanidad ser predicada esencialmente de ambos por vía de [la interrogación]: *¿qué cosa es?*, ya que lo que [sólo] tiene una parte de hombre no puede ser hombre, afirmación cuya imposibilidad es evidente en sí misma, o bien que el universal, en [toda] su universalidad, exista en cada uno de sus individuos, hipótesis que pugna consigo misma, pues de ella se sigue necesariamente o que el universal se multiplique en sí mismo, de forma que el universal que da a conocer la esencia de Zaid sea distinto del que da a conocer la esencia de Amrú, no siendo, en consecuencia, uno solo el inteligible [o idea] de ambos, lo cual es imposible, o que en [toda] su universalidad exista, como una sola y misma cosa en seres múltiples, y no sólo múltiples, sino que también infinitos, sujetos a generación unos, y a corrupción otros, hasta el punto de que [el universal] sea generable y corruptible, uno y múltiple, bajo un mismo respecto, lo cual es imposible. Además de que tal hipótesis implica necesariamente no sólo la existencia simultánea en el universal de cosas contrarias, ya que muchos universales son susceptibles de divisiones producidas por diferencias contrarias, sino también la existencia de los mismos [universales]en lugares contrarios.

1.218 42. Además, aun concedido que el universal existiese en muchos seres, al modo que cabe concebir la existencia de lo uno en lo múltiple, es decir, como algo uno en número y concreto existiendo en muchos seres, se seguiría que el hombre [por ejemplo] estaría compuesto de asno y caballo y de todas las demás especies en que el hombre se divide, de modo que todas estas especies estuviesen unidas, bien por trabazón, bien por contacto. Es más, de suponer que tales universales existiesen fuera del alma, se seguiría la existencia fuera del alma de otros universales que hiciesen inteligi-

bles los primeros universales; [la existencia de] estos segundos [exigiría la de] unos terceros, y así hasta el infinito.

1.219 43. Ahora bien, tales inconvenientes no se siguen si suponemos que el universal existe en el entendimiento, pues, como ya se ha demostrado en el libro *Del alma,* aquello en virtud de lo cual el universal es tal universal debe buscarse en una sustancia separada, única e idéntica, a saber, en el inteligible de los inteligibles. Por otra parte, ¿cómo puede ser el universal sustancia y algo que existe en sí mismo, como esos [filósofos] creen, siendo así que de él se afirma que está en un sujeto, sin que pueda denominarse sujeto, como consta por su definición? Ahora bien, un ser que está en estas condiciones es necesariamente accidente. Además, admitida esa hipótesis, no habría cosa alguna que tuviera sustancia propia, sino que las sustancias de las cosas serían algo común, y la sustancia particular serviría de sujeto a la sustancia general. Absurdos todos, derivados de la hipótesis de universales existentes en sí mismos, fuera del alma.

1.220 44. Pero si no concedemos ese estado [de separación] a los universales, puede ser que haya alguien que afirme que no son verdaderos, sino inventados y falsos, fundándose en que lo verdadero, según se define en el libro de la *Demostración,* es aquello que existe en el entendimiento, en cuanto que está conforme con lo que está fuera de él. De este argumento especioso se han servido muchos *motacálimes* de nuestra época, aplicando esta misma doctrina a echar por tierra la existencia de los universales; pero de esto no pueden inferir en buena consecuencia, como ellos se figuran, la desaparición de [todo] conocimiento, pues no se valen [para ello] ni de argumentos que consten de dos premisas ni de predicados esenciales. Esto ya tendremos ocasión de discutirlo con ellos y con otros, cuando establezcamos sobre bases sólidas los principios del arte de la lógica y de las demás artes particulares.

1.221 45. En cuanto a la dificultad que aquí ocurre, referente a la existencia de los universales, es de las que pronto se resuelven. Así, pues, demos principio a nuestro razonamiento. Si bien lo falso es aquello que está en el entendimiento como discrepando de lo que está fuera de él, según da a entender lo contrario de la definición de verdadero, sin embargo, esto, es decir, la existencia en el entendimiento de una cosa que no conviene con lo que está fuera de él puede concebirse de varias maneras. Una de ellas consiste en que una cosa tenga un ser puramente mental, sin que exista, en manera alguna, fuera del entendimiento, y esto cae manifiestamente y va envuelto en el concepto de falsedad. Otra manera consiste en que la cosa [que existe en el entendimiento] exista también fuera de él, pero siendo recibida en el entendimiento de modo distinto del que tiene fuera de él; esto, a su vez, puede tener lugar de dos maneras:

1.222 1.ª Que ese estado que la cosa tiene en el entendimiento consista precisamente en una composición de sujetos que tengan efectivamente existencia fuera del alma, pero cuya mutua relación sea distinta de la que tienen en sí mismos; esto entra, sin duda alguna, en el concepto de falso; en cuya definición va envuelto, como [puede verse por estos ejemplos] la cabra-ciervo, la idea del vacío y otras cosas que el entendimiento compone, sin que existan, tal como estan compuestas, fuera del entendimiento.

2.ª Que existan fuera del alma seres de diferentes esencias, existentes unas en otras y confundidas; pero que venga el entendimiento a diferenciarlas unas de otras, reuniendo lo que tengan de parecido y separando lo que en ellas haya de diferente, a fin de que el entendimiento pueda conocer aisladamente las naturalezas de las cosas en su ser íntimo; ahora bien, esto no puede en modo alguno ser calificado de falso ni ir envuelto en su definición.

1.223 46. Así es como podemos abstraer, con objeto de entenderlos, el punto de la línea, la línea de la superficie y la superficie del cuerpo, y, en general, éste es el punto de vista desde el cual nos es posible entender todas las cosas que de suyo están en otras, bien sean esas cosas accidentes o bien sustancias. Sin embargo, si, al abstraer el entendimiento tales esencias y distinguirlas unas de otras, ocurre, como sucede muchas veces, que pertenecen al grupo de aquellas que por su naturaleza existen de una manera primaria en otras, entonces esas esencias son entendidas juntamente con las cosas que les sirven de sujeto; tal ocurre con las formas materiales, las cuales en tanto son entendidas en cuanto son materiales. Pero si esas esencias son tales que no existan en otras de una manera primaria, sino de una manera adventicia [y secundaria], como se verifica en la línea, en ese caso son entendidas de una manera esencialmente abstracta. Esta operación [abstractiva] es, como se ha visto en el libro *Del alma,* privativa de

la potencia racional, pues los sentidos sólo pueden percibir las formas en cuanto son singulares, y, en general, en cuanto están en la materia y son seres concretos; si bien no las reciben de una manera tan material, como la que tienen fuera del alma, sino en una forma más espiritual, según se ha demostrado en el citado lugar.

1.224 47. El entendimiento tiene, como operación propia, el despojar de su forma a la materia concreta y el concebirla aisladamente en su ser íntimo, propiedad que manifiestamente le conviene y mediante la cual se verifica la intelección de las esencias de las cosas, pues de lo contrario no existiría ciencia alguna. Por lo tanto, lo contenido en la definición de falso, es decir, la existencia fuera del entendimiento de una cosa que discrepa de la que está fuera de él, no puede comprender la acepción indicada. De la misma manera, por medio de la definición de verdadero no puede uno representarse el ser propio del universal, debido a ser equívocas las palabras empleadas en ambas definiciones, a saber, las empleadas al definir lo falso como algo que está fuera del entendimiento en cuanto discrepa de lo que está en él, y lo verdadero, como una cosa que existe en el entendimiento en el mismo estado que tiene fuera de él.

1.225 48. Mas puede ser que a alguien se le ofrezcan dificultades acerca de un universal en estas condiciones, y haga la observación siguiente: si suponemos que los universales son cosas [puramente] mentales, serán por necesidad accidentes, y si son accidentes, entonces ¿cómo pueden dar a conocer las sustancias de los seres concretos que existen en sí mismos, habiéndose dicho que lo que da a conocer la esencia de la sustancia es sustancia? Esta dificultad se resuelve, a poco que se reflexione: en efecto, cuando el entendimiento despoja de las formas a la materia y entiende en su ser íntimo las sustancias de las mismas, bien sean tales formas sustanciales o accidentales, entonces sobreviene a éstas en el entendimiento el concepto de universalidad, sin que el universal sea las mismas formas de tales esencias. Por eso los universales pertenecen a los inteligibles primeros; ahora bien, acerca de la diferencia entre los inteligibles primeros y segundos, ya se ha tratado largamente en el arte de la lógica, y es cosa muy conocida para los peritos de la misma.

1224 Horten, *Die Metaphysik des Averroes* p.72 nt.1-2; p.73 nt.1.

1.226 49. Una vez demostrado que los universales no son sustancias de las cosas sensibles, veamos cuál es la sustancia de las mismas. Es evidente que los seres sensibles, es decir, los individuos de sustancia, están compuestos de más de una cosa, desde el momento en que para ellos empleamos la pregunta *¿por qué?*, pregunta que no se emplea con las cosas simples; pues nadie dirá: ¿por qué el hombre es hombre?, ya que las ideas de sujeto y predicado son [aquí] idénticas. La pregunta *¿por qué?* sólo puede ser empleada en las cosas compuestas, como cuando decimos: ¿por qué el hombre es médico?, a lo que se responde: porque es racional, respuesta con la cual se da la forma de la cosa. También puede darse [como respuesta] la materia de la misma, y en este sentido decimos: ¿por qué este ser es sensitivo?, a lo que se contesta: porque se compone de carne y de hueso. En general, como respuesta a la pregunta: ¿por qué algo es tal cosa?, puede ser aducida una de las cuatro causas...

1.227 73. Réstanos ahora estudiar la cuestión acerca de la cual hemos prometido hacer una investigación, y que consiste en averiguar cuál es el género más universal que se encuentra en la sustancia, género que, según es habitual y corriente, se dice ser el cuerpo o lo corpóreo. Decimos, pues, que algunos han supuesto que la primera cosa que reside en la materia prima informe son las tres dimensiones, las cuales son también la primera cosa mediante la cual se concibe dicha materia. Así, pues, creían que el nombre de *cuerpo* tenía esa significación, ya que las sustancias se designaban con un nombre primitivo, por razón de no existir en un sujeto. Esta opinión fue la de Porfirio, quien la creyó opinión de los filósofos anteriores a Platón y de otros. Además, decía [Porfirio] que la diferencia entre ellos consistía únicamente en que unos suponían la materia prima esencialmente informe, mientras que otros la suponían informada por las dimensiones, y éstos eran los del Pórtico. Otros creían que las tres dimensiones eran algo consiguiente a una forma simple, existente en la materia prima, forma que tenía por misión el hacer que el cuerpo recibiese sus propiedades de ser continuo y discreto. Pensaban, además, que las citadas dimensiones eran algo uno y común a todas las cosas sensibles, al igual de

1227-1236 Cruz Hernández, *Filos. hisp.-musulm.* II p.123-126; Id., *La filosofía árabe* p.294s; Roland-Gosselin, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin* p.66-70.
1227 Horten, o.c., p.90 nt.1; Quirós, o.c., p.119 nt.1,

lo que tiene lugar en la materia prima: el que profesaba tal opinión era Avicena. Efectivamente [creía éste que] la palabra *corpóreo* correspondía a ese sentido [accidental], pues es un nombre derivado y lo derivado denota accidente.

1.228 74. En cuanto a los partidarios de la primera opinión, según los cuales las dimensiones son lo primero que sirve de fundamento a la materia prima, hemos de decir que se ven obligados a admitir que las dimensiones son sustancias, ya que son lo primero que sirve de fundamento a la materia prima, y admitir también que dan a conocer qué cosa sea cada uno de los individuos de sustancia. Ahora bien, los individuos de sustancia, como se ha demostrado en la *Física,* son de dos clases: unos que están dotados de formas simples, v son las formas de los cuatro elementos, y otros, compuestos y dotados de formas compuestas. Estos últimos pueden ser a su vez de dos clases: o compuestos del género de los simples, como las formas de los cuerpos de partes homogéneas, o individuos dotados de almas. Pues bien, es evidente que las dimensiones son posteriores en predicación a cada una de tales especies y que éstas van incluidas en las definiciones de las dimensiones, tanto cuanto puedan estarlo los sujetos en las definiciones de los accidentes, como es evidente para el que se dedica al arte de la Lógica.

1.229 75. Pero no es posible concebir a las dimensiones residiendo en la materia prima y siendo a la vez accidentes, pues los accidentes necesitan de un sujeto, de una manera distinta de la que lo necesitan las formas; porque los accidentes necesitan precisamente su sujeto informado y en acto; en cambio, la forma lo necesita, mas no en cuanto es acto; de lo cual resulta que el individuo concreto tiene su fundamento en la forma y no en el accidente. En una palabra, la diferencia entre la relación que dice la forma al sujeto y la que dice al mismo el accidente es cosa de suyo evidente para el entendido en estas cuestiones.

1.230 76. Sin embargo, las dimensiones existentes en la materia prima son unas en número y comunes a todos los cuerpos; pero son dimensiones en potencia, porque no están definidas por límites, antes del advenimiento de las formas a los mismos; mas cuando aparecen en los cuerpos las formas, entonces se convierten en dimensiones delimitadas en acto, con arreglo a la cantidad que es propia de tales formas; pues, en efecto, las formas generables y corruptibles tienen

una cantidad definida, procedente de la materia prima. Estas son las dimensiones de las cuales no puede estar desprovista la materia, pero que únicamente son susceptibles de aumento y disminución al sobrevenir [a la materia] la generación y corrupción. Estas tres dimensiones, existentes en la materia prima, de la manera dicha, son aquellas que, según el parecer común de los antiguos filósofos, residen de un modo primario en la materia prima y aquellas mediante las cuales reside la forma en la materia prima.

1.231 77. Mas no es posible que tales dimensiones sean sustancias, pues, de serlo, al reducirse a acto, en virtud de la recepción de límites, serían sustancia y no cantidad, lo que es imposible. En una palabra, ya se ha demostrado en la *Física* cuán falsa es la opinión del que cree que la materia prima está esencialmente informada, y que la forma de la misma está constituida por las dimensiones. En efecto, si las cosas sucedieran tal como ellos piensan, la corporeidad será individualmente una e invariable en todas las formas de seres producidos; mas su error parte de que, al ver que la corporeidad es invariable en cuanto al género, la creyeron incorruptible, o también de que, al ver que es invariable como accidente, la juzgaron invariable como forma. Mas según esa opinión, se seguiría que la materia prima está informada no sólo por las dimensiones, sino también por muchos accidentes, que no están separados de ella y que son comunes a los cuerpos simples.

1.232 78. En cuanto a los partidarios de la segunda opinión, si pretenden que existe una forma simple en acto distinta de las formas de los cuerpos simples (formas que están constituidas por la gravedad y ligereza y, en general, por la inclinación, según lo que puede deducirse de las palabras de Avicena) y que el conjunto de tal forma y materia prima es la sustancia, a la que sobreviene la corporeidad, es decir, las tres dimensiones, todo lo cual está designado con el nombre de *cuerpo* o *corpóreo,* ya que el nombre derivado, como hemos dicho, lo indica de una manera más propia, mirada la cuestión desde este punto de vista es, con toda seguridad, una opinión errónea, pues esto implicaría que la producción del elemento era debida a un cambio [accidental].

1.233 Mas si con ese concepto designan la naturaleza de la inclinación que aparece en la materia prima, inclinación que

viene a ser como el género de las formas de los elementos, entonces es seguramente una opinión verdadera, y en este sentido decimos que la corporeidad o lo corpóreo es el género más común que se encuentra en los individuos de sustancia. Por esta razón existe tal género en las cosas compuestas, de la misma manera que existen los géneros en las especies, pues el género lo consideramos como un compuesto de materia y forma general, la cual dice a la forma [particular] una relación igual a la que hay entre el animal y la forma de las especies que en el animal están contenidas, pero en cuanto que a tal compuesto se unen las dimensiones, o lo que es igual, [consideramos al cuerpo] como algo intermedio entre la potencia y el acto.

1.234 79. La corporeidad, que es común a los cuerpos simples, está constituida por la forma de la inclinación, en cuanto que a ésta se unen las dimensiones; mas éstas, que son comunes a los cuerpos simples, son numéricamente unas, en el sentido en que dijimos existían en la materia prima, sin que formen un género ni vayan incluidas en la definición como representativas de una forma general. Por eso, lo que el concepto de cuerpo expresa, tomado como materia prima, es distinto de lo que expresa tomado como forma general; ahora bien, la diferencia entre el género y la materia ya ha sido tratada en otro lugar.

1.235 80. Estando caracterizada la materia propia de los cuerpo celestes por no tener, ya que son eternos, dimensiones elementales, es decir, dimensiones comunes, que salen de potencia a acto al aparecer las formas, es de todo punto evidente que la palabra *cuerpo* o *corpóreo,* aplicada a la sustancia celeste y a los cuerpos dotados de un movimiento rectilíneo, tiene una significación equívoca, ya que la naturaleza de la inclinación es completamente distinta en ambas clases [de sustancias]. En efecto, la inclinación existente en los cuerpos simples estriba en la existencia de formas contrarias en la materia prima, mediante la existencia de las dimensiones comunes; por eso, las formas de tales elementos son divisibles, por razón de la divisibilidad de la materia; mientras que el concepto de inclinación en el cuerpo celeste indica la existencia de una forma, que no tiene contrario, en una materia que no es susceptible de ser dividida mediante dimensiones, de la cual no es propio y a la cual es imposible el desprenderse de la forma, y la cual [por último] no tiene como fundamento

a la materia en cuanto a ser capaz de la divisibilidad propia de ésta, según se ha declarado en la física.

1.326 81. Habiéndose, pues, las cosas tal como las hemos explicado, es evidente que el cuerpo estudiado por las matemáticas es distinto del cuerpo físico, pues el matemático estudia las dimensiones precisamente en cuanto están abstraídas de la materia; pero el físico estudia el cuerpo compuesto de materia y forma, en cuanto que tiene dimensiones, o las dimensiones en cuanto están en tal cuerpo, que es como deben estudiar las dos ciencias aquello que les es común, según se ha explicado en el libro de la *Demostración.*

82. Aquí dan fin las cuestiones de este tratado, que comprende el contenido de los libros sexto y séptimo de los atribuidos a Aristóteles.

LIBRO III

1.237 23. De lo expuesto se deduce que el acto es anterior a la potencia, en cuanto que es causa eficiente y final [de la misma]; ahora bien, la causa final es causa de las causas, ya que éstas sólo por aquélla tienen existencia, puesto que la anterioridad por razón del tiempo, bien sea potencial, bien actual, existe, en la cosa que es anterior, de una manera accidental; es decir, que el que las causas de un ser sean anteriores en tiempo a éste, es algo accidental que afecta a las cosas particulares sujetas a generación y corrupción. En efecto, si esa propiedad existiera de una manera esencial en las causas eficientes, no se daría causa alguna eterna; y no existiendo lo eterno, no existiría tampoco lo sujeto a generación y corrupción, según lo demostrado en la ciencia física. Además, es evidente que las causas sólo producen, de una manera esencial y primaria, la esencia de lo causado.

1.238 24. Ahora, en cuanto a la cuestión de saber si tales causas han de preceder en tiempo a lo causado, no es una cosa evidente, como quieren muchos *motacálimes;* antes por el contrario, de tal suposición se siguen los absurdos antes mencionados por nosotros, referentes a que, en ese caso, no existiría cosa alguna temporal y, con mayor razón, eterna. En efecto, resuelta la cuestión en este sentido, sería posible en las causas un proceso hasta el infinito, y, en consecuencia, no existiría una causa primera, y no existiendo lo primero, no existiría lo último. Por consiguiente, de suponer que las cau-

sas del conjunto del mundo son anteriores en tiempo a éste, del mismo modo que las causas de las partes generables y corruptibles del mundo preceden a éstas, se seguiría necesariamente que este mundo es una parte de otro mundo, dándose entonces un proceso hasta el infinito, a no ser que se suponga que este mundo sólo está sujeto a corrupción en parte y no en todo.

1.239 25. Por eso, los que admiten tal hipótesis se encuentran no sólo con los absurdos citados, sino con otros muchos; todo lo cual les proviene de sentar como principio que la causa eficiente es necesariamente anterior en tiempo. De aquí que cuando se les interroga de qué manera la causa eficiente del tiempo puede ser anterior al tiempo, bajan la cabeza; porque, si responden que la causa eficiente del tiempo no precede a éste en tiempo, en ese caso reconocen la existencia de un agente que no es anterior en tiempo a su efecto. Mas si contestan que le precede en tiempo, se les puede proponer de nuevo la cuestión acerca de este [último] tiempo, a no ser que digan que el tiempo es algo que existe por sí mismo, y algo improducido, cosa que no quieren admitir. Pero todas estas cuestiones son más propias de la tercera parte de esta ciencia, por lo cual debemos volver a nuestro punto de partida.

1.240 26. Decimos, pues, que la posterioridad en tiempo de la potencia con respecto al acto se evidencia, además, por la razón de la imposibilidad de que la potencia esté desprovista de acto, según ha sido demostrado respecto a la materia prima. Además, muchas cosas en tanto tienen potencia para [convertirse en] otras, en cuanto que tienen algún acto de aquello para lo que están en potencia; así, por ejemplo, el discípulo, que es docto en potencia, en tanto llega al último grado de ciencia, en cuanto que en él hay alguna ciencia; de lo contrario, se seguiría el error de Menón, registrado en el libro primero de los *Analíticos posteriores*. Además, si las cosas eternas, que son aquellas que no tienen mezcla alguna de potencia, son anteriores a las cosas sujetas a corrupción, que son aquellas que tienen mezcla de potencia, es evidente que el acto es anterior a la potencia. Ahora bien, que las cosas eternas no tengan mezcla de potencia absoluta, es decir, de potencia que afecta a la sustancia, cuestión es que ha sido ya declarada en el libro *De caelo et mundo;* otro tanto puede afirmarse de la potencia para la nutrición y el crecimiento, y de la mutación pasiva. En cuanto a la potencia para el lugar y el cambio de situación, no sólo no ha sido demostrada la imposibilidad de que las posean, sino, por el contrario, la necesidad de poseerlas. Sin embargo, de alguna manera ya ha sido declarado en el citado pasaje, respecto a la potencia para el lugar, que existe un acto anterior a ella, que no tiene potencia alguna.

1.241 27. Pero esto es aplicar a estas cuestiones pruebas especiales, pues [es de advertir que] muchos de los problemas de esta ciencia, por no decir los más principales, se deducen, cuando hay que formarse ideas de ellos, de lo demostrado en la ciencia física, además de solucionarse en ella las dudas que acerca de tales problemas pueden ocurrir en esta ciencia. Pero es posible también demostrar esta cuestión de una manera general. Así, pues, decimos que, siempre que una cosa esté en potencia para ser otra, es decir, para ser otra cosa motora o movida, es posible que esta [última] exista o que no exista, ya que tal es la naturaleza de la posibilidad y potencia, mientras que afirmamos de una cosa que es necesaria cuando ni ha dejado ni dejará de ser, ni es tampoco posible en modo alguno que no exista, ni tiene potencia para no existir; y así, nadie puede creer que en el triángulo haya potencia para que sus ángulos sean iguales a cuatro rectos. Esto supuesto, ambas naturalezas [posible y necesaria] son diferentes, de modo que el que dice que lo necesario es posible, afirma un cambio de verdades, además de seguirse de su opinión la no existencia de lo necesario. Luego si las cosas se han tal como nosotros afirmamos, síguese necesariamente que el acto es anterior a la potencia, desde todos los puntos de vista.

1.242 28. Pero se nos ofrece aquí una duda y es la siguiente: ¿cómo es posible que las cosas eternas sean principios de las cosas corruptibles? En efecto, las cosas que están siempre en acto, deben estar necesariamente en una actividad continua; de lo contrario, habría en ellas un modo de ser en potencia, y, por lo tanto, sus efectos debieran existir siempre, pues el motor de las cosas que tienen como propiedad existir en un momento dado y perecer en otro, debe estar sometido a las mismas condiciones de ellas, es decir, debe mover [durante un tiempo] y no mover [durante otro]. Esta dificultad tiene, sin embargo, su solución en lo demostrado en la ciencia física acerca del movimiento eterno de traslación. Y es que

el ser propio de este movimiento es algo intermedio entre el acto puro y las cosas que existen, ora en potencia, ora en acto, pareciéndose a las cosas existentes en acto, por razón de la eternidad en tal movimiento existente de una manera sustancial y por razón de carecer de potencia para la corrupción, y semejándose a las cosas que existen, ora en potencia, ora en acto, en las diversas posiciones adoptadas, y en general, por ser ese movimiento un movimiento de traslación local.

1.243 29. Considera ahora con cuánta generosidad obra la providencia divina, al unir unos con otros estas dos clases de seres, colocando entre la potencia pura y el acto puro esta clase de potencia, a saber, la potencia para el lugar, hasta formar por ese medio un lazo de unión entre el ser eterno y el ser corruptible. Por todo esto, no hay razón para que temamos que este movimiento llegue a perecer en un momento dado, ni tampoco que se detenga, como creen algunos, ya que en su actividad motora no hay potencia alguna. Mas los que no creen en la eternidad del movimiento, no pueden dar la razón de que el Creador, que es eterno, sea la causa eficiente del mundo, después de haber pasado un tiempo en que no ha obrado, pues se verían obligados a admitir que, antes de obrar, era causa eficiente en potencia. Ahora bien, lo que está en potencia, sólo puede ser convertido en acto por un motor, y, en general, por un agente que sea anterior a él, ya que la conversión de la potencia en acto es una mutación, y toda mutación proviene de una causa mutante, como se evidencia por la atenta consideración de los principios naturales.

1.244 39. En cuanto a lo sustentado por Avicena, referente a que el sujeto de la unidad es una cosa que añade algo sobre los diez predicamentos, ya que lo designado por la unidad es siempre y en cualquier estado un accidente que existe en todos los predicamentos, es una opinión absurda; porque, si la unidad siempre y en cualquier estado designara cosas ajenas a la esencia de los seres a los cuales se aplica, no existiría una unidad sustancial, ni en el individuo ni en lo universal, es decir, por razón de la forma. Lo mismo [que ocurre con respecto a la sustancia], ocurre también con relación a los demás predicamentos, pues, en ese caso, la unidad estaría en los diez predicamentos como algo común ajeno a ellos, opinión que se desvanece por sí misma, como se deduce de lo que vengo sosteniendo. En efecto, si se supone a la unidad en sentido de universalidad, como signo de un accidente común a los diez predicamentos, la designación por la unidad de ese accidente existente en cada uno de ellos ha de ser por necesidad, o unívoca, o análoga, es decir, por vía de anterioridad y posterioridad, o equívoca pura. Es evidente que la unidad no significa las cosas a las cuales se aplica, de una manera equívoca, pues a los conceptos equívocos no les conviene un predicado esencial, ni tampoco definición. Tampoco significa la unidad los predicamentos de una manera unívoca, ya que es imposible que el predicamento de sustancia y los predicamentos de accidente constituyan un género aplicable a ellos por univocación, pues se trata de dos cosas completamente distintas. Es más, si se diera ese supuesto, el individuo de tal accidente debería ser percibido por los sentidos, como sucede con los demás predicamentos accidentales, los cuales tienen existencia aun prescindiendo de un alma [que los perciba].

1.245 40. Sólo cabe, por lo tanto, que la unidad designe los predicamentos por vía de anterioridad y posterioridad, y en ese caso lo único que podría designar la unidad sería las esencias de los predicamentos, ya que tal es la relación que dicen unos a otros; a no ser que los predicamentos existiesen en otros predicamentos, en los cuales la relación del accidente que estuviese en la cantidad con el accidente que existiese en la sustancia fuera la misma que hay entre sustancia y accidente, y en estos últimos existieran otros, y así hasta el infinito, lo que es absurdo. Siendo esto así, sólo cabe suponer que sea sujeto de la unidad absoluta la unidad existente en cada predicamento. Pero el que tenga alguna duda acerca de esta cuestión dirá seguramente: ¿cómo puede pensarse que la unidad y el número pertenezcan a la categoría de cantidad, para creer en seguida que existen en cada una de las categorías, en cuanto que son propias de las categorías mismas y no algo accidental a ellas?

1.246 41. De aquí que haya creído Avicena que el sujeto de la unidad debía ser necesariamente un accidente existente en todos los predicamentos. Pero no son las cosas como él las cree, porque la unidad numérica tiene una naturaleza distinta de la naturaleza de las demás clases de unidad, debido a que la unidad numérica significa una cosa desprovista de cantidad y cualidad, es decir, una cosa que hace que el individuo sea tal individuo; porque éste sólo es individuo mediante el concepto de indivisibilidad, en cuanto el entendi-

miento lo abstrae de la materia y lo considera como algo separado. En efecto, lo uno en número y la unidad numérica no son más que cosas producidas por el alma en los individuos existentes; de modo que si no existiese el alma no existirían tampoco la unidad numérica y el número, a diferencia de lo que sucede en la línea y en la superficie y, en general, en la cantidad continua, por cuya razón está el número en gran manera desligado de la materia. Pero es que Avicena ha confundido la naturaleza de la unidad, que es principio del número, con la unidad absoluta y común a todos los predicamentos; y como la unidad, principio del número, es accidente, creyó que lo era también la unidad absoluta y general. Eso, además de pretender que ocurre con respecto al número lo mismo que ocurre con respecto a la línea y a la superficie, [opinando] que tiene [el número] una existencia independiente del alma, lo cual le obliga a suponer en los predicamentos una entidad que añade algo a los mismos.

FASL AL-MAQAL O DOCTRINA DECISIVA Y FUNDAMENTO DE LA CONCORDIA ENTRE LA REVELACION Y LA CIENCIA

Obra compuesta por el qādī, imām y sabio en varias ramas de la ciencia, Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Ahmad ibn Rušd.

Dijo el honorable alfaquí, el único, el sapientísimo, el eminente, el grande qādī Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Ahmad ibn Muḥammad ibn Ahmad ibn Ahmad ibn Rušd (¡Dios le sea propicio y tenga de él misericordia!)

[Objeto de este ensayo]

1.247 Después de glorificar a Dios con todas las alabanzas que le son debidas, y después de haber invocado la bendición sobre Mahoma su siervo, el puro, el elegido, y su enviado, el intento de este ensayo es inquirir, desde el punto de vista positivo de la religión revelada, si por ventura la especulación sobre la filosofía y las ciencias lógicas es lícita según la religión revelada, o si está prohibida,o si se la recomienda, bien sea a modo de mera invitación, bien sea por vía de precepto riguroso.

[PRIMERA PARTE]

[Solución del problema]

[Demostración general]

1.248 Decimos, pues, que, de una parte, la filosofía no es más que el examen de los seres existentes y su consideración reflexiva como indicios que guían al conocimiento de su Hacedor, es decir, en cuanto que son cosas hechas. Y esto es así porque únicamente por el conocimiento del arte con que han sido hechos demuestran esos seres existentes la existencia del Hacedor, y cuanto más perfecto sea el conocimiento de ese su arte tanto más perfecto será el conocimiento que den del artífice. Por otra parte, el texto revelado invita a veces al estudio de esos mismos seres existentes y a ello exhorta. Por consiguiente, es manifiesto que lo que ese nombre *[estudio]* significa, o será obligatorio por la ley revelada, o será mera invitación de consejo (p.150).

[Conclusión final: Armonía de la fe con la razón]

1.249 Ahora bien, siendo verdad lo contenido en estas palabras reveladas por Dios y supuesto que con ellas nos invita al razonamiento filosófico que conduce a la investigación de la verdad, resulta claro y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes, que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo (ibíd., p.161).

SEGUNDA PARTE

[Resolución de los conflictos aparentes]

[1. *Materia de conflictos aparentes]*

1.250 Esto supuesto, cuando el razonamiento filosófico nos conduce a establecer una tesis cualquiera sobre cualquier categoría ontológica, no caben más que una de estas dos hi-

1249 ASÍN PALACIOS, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (Zaragoza 1904) p.295ss.
1250 M. ALONSO, o.c., p.162 nt.1.

pótesis: o que acerca de la tal tesis nada diga la revelación o que en la revelación esté contenida. En el primer caso, es evidente que no puede haber contradicción alguna entre la razón y la revelación divina; además, eso mismo sucede cuando el alfaquí formula decisiones jurídicas sobre casos de los cuales nada dice la revelación, induciéndolas de otros casos consignados en el texto, mediante el argumento llamado de analogía. En la segunda hipótesis, o sea, cuando la revelación contiene algún texto relativo a dicha tesis filosófica, hay que ver si el sentido literal del texto se conforma con ella o la contradice. Si se conforma, no hay cuestión; mas si la contradice, debe entonces buscarse la interpretación alegórica del texto revelado.

[2. *Interpretación alegórica o Tā'wīl*]

1.251 Esta interpretación consiste en sacar a las palabras de su significado propio al significado que entraña la metáfora, siguiendo para ello las reglas ordinarias de la lengua árabe en el uso de los tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra cosa semejante a ella, o causa suya, o contigua en el espacio o en el tiempo, etc. Porque, si de esta interpretación alegórica echa mano el alfaquí para muchas de sus decisiones jurídicas, ¿con cuánta más razón no podrá utilizarla el filósofo, que posee ciencia cierta adquirida por demostración apodíctica, mientras que el alfaquí se apoya solamente en silogismos probables?

[3. *Regla general*]

1.252 Resueltamente decidimos que todo texto revelado, cuyo sentido literal contradice una verdad apodícticamente demostrada [p.8], debe ser interpretado alegóricamente, conforme a las reglas de esta interpretación en la lengua árabe. Y ese principio que acabo de formular no ofrece dudas para ningún muslim, ni sospechas de error para ningún creyente. ¡Y cómo se fortifica progresivamente esta certeza en el ánimo de todos los que meditan asiduamente dicho principio y lo experimentan en la práctica y se esfuerzan por realizar este propósito de armonizar la ciencia con la fe! Sin embargo, cuantas veces aparezca en la revelación un texto cuyo sentido literal se oponga a una tesis apodícticamente demostrada, yo afirmo que, examinado atentamente todo aquel texto y estudiando página por página los demás textos del Libro Sagrado, se encontrará forzosamente alguno cuyo sentido literal autorice y confirme o poco menos aquella interpretación alegórica... (ibíd., p.161-163).

Pero si ocurre, como hemos dicho, que conozcamos una cosa en sí misma por las tres vías dichas, sin necesidad de empleo de figuras, porque su sentido literal no admite interpretaciones, entonces quien dé interpretaciones a textos cuyo sentido literal reúna estas condiciones, y que se refieran a los fundamentos de la religión, será un infiel. Así, por ejemplo, el que profesa que no existe felicidad alguna en la otra vida, ni tampoco pena alguna, sino que con tal dogma solamente se intenta que los hombres vivan indemnes unos de otros, en cuanto a sus cuerpos y sus sentidos, de modo que tal dogma ha sido tan sólo una hábil invención para ese objeto, porque el fin del hombre no es otro que su existencia sensible y nada más.

Constando, pues, todo esto [p.16], ya te es evidente por cuanto hemos dicho, que en la revelación hay textos de un sentido literal que no es lícito interpretar; que si se interpretan los que de éstos tratan de los principios fundamentales de la religión, es infidelidad, y que si se interpretan los que sólo atañen a las consecuencias de dichos principios, es herejía... (ibíd., p.174-183).

KASFC AN MANAHIY

Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe

Capítulo V

De las operaciones divinas

Artículo tercero: *Del destino y predeterminación*

§ II. *La razón natural*

1.253 Lo dicho hasta aquí es una [p.106] de las causas de discrepancia en estos problemas, pero, además de los testimonios de autoridad, hay, como decíamos, otra causa de discrepancia, que es la contradicción mutua de las pruebas inte-

1253 Asín Palacios, *El justo medio en la creencia (de Algacel)* (Madrid 1929) p.269.

lectuales respecto de los mismos problemas. Si suponemos que hay actos humanos de los que el hombre es autor responsable, necesariamente se sigue que esos actos no se deben meramente a la voluntad y libre decisión divina; de consiguiente, además de Dios, ha de existir otro agente responsable. Pero arguyen luego: «Es así que los musulmanes están todos contestes en que solamente Dios es verdadero agente»; luego... En cambio, si suponemos que el hombre no merece con sus actos, necesariamente se seguirá que es forzado en ellos, porque no hay medio entre la violencia *(yabar)* y el mérito libre. Pues bien, si el hombre es violentamente forzado a sus actos, la responsabilidad tendrá por objeto algo imposible; mas si el hombre es responsable de aquello que no puede, no habrá diferencia entre su responsabilidad y la de los cuerpos inorgánicos. No hay en éstos potencia física para otra cosa de lo que hacen, como tampoco la tendría el hombre para aquello a que no alcanza su poder natural.

1.254 Por esto han venido todos a admitir la potencia física como condición necesaria de la responsabilidad, como lo es también el uso de la razón natural. Sabemos, sin embargo, que Ab-l-Ma'ālī dijo en su *Nizāmiyya* que el hombre merece realmente con sus actos y que tiene poder para obrar, fundándose para decir esto en el absurdo de hacer a uno responsable de lo que físicamente no puede, aunque este punto de vista es distinto del de los *mu'táziles*. En cambio, los *as'aries* primitivos admitían la responsabilidad aun respecto de lo que no se puede, procurando, sin embargo, esquivar el principio por el que los *mu'táziles* la niegan; esto es, por ser contraria a la razón natural; no obstante, los últimos *as'aries* contradicen a sus predecesores.

1.255 Además, si no tiene el hombre mérito alguno con sus actos, carece de sentido el precepto de precaverse para los males que pueden sobrevenir. Igualmente, el precepto de procurarse bienes carece también de sentido y desaparecen con eso todas las artes cuyo fin es procurarse bienes, como la agricultura y otras artes en que los hombres buscan la utilidad. Igualmente, lleva consigo la desaparición de todas las artes que tienen por fin la conservación de la vida y extirpación de las causas perjudiciales, como el arte de la guerra y de la marina, de la medicina y otras semejantes. Pero eso va enteramente contra todo lo que uno puede entender y aceptar (ibíd., p.324 y 325).

COMENTARIO MAYOR A LOS LIBROS «DE ANIMA» DE ARISTOTELES

LIBRO II

1.256 21. Cuando dice que hay que averiguar en cada uno de esos principios si es el alma o no, empieza a hablar de una facultad que no parece ser el alma, o más bien que es más evidente que no es el alma, y dice: «El entendimiento y la facultad especulativa», etc. Esto es, el entendimiento en acto, y la facultad que se perfecciona por el entendimiento en acto todavía no se ha declarado si es alma o no, como, en cambio, se ha declarado ya de otros principios, ya que esa facultad no parece usar en su acción de instrumento corporal, como usan las demás facultades del alma. Y por eso no quedó claro por la mencionada explicación si es perfección o no. Pues todo aquello en lo que se manifieste o se manifestará que se perfecciona de la manera como se perfeccionan las formas por las materias es alma. Y cuando dice que eso no aparece claro en el entendimiento, empieza a demostrar cuál de las dos partes contradictorias en esta cuestión se ha de buscar como la prevalente en la opinión de los hombres y la más probable, hasta tanto que no se pruebe eso después con demostración. Y dice: «Pero parece que es otro género de alma», etc. Esto es: Pero mejor es decir, y después de estudiar la cuestión, parece más verdadero que se trate de otro género de alma, etc., y si se le llama alma, será equívocamente. Y si la disposición del entendimiento es así, es preciso que él solo entre todas las facultades del alma tenga posibilidad de ser separado del cuerpo y no se corrompa por su corrupción, como está separado lo eterno, y eso será cuando unas veces se une con él, y otras no (p.160).

LIBRO III

1.257 4. Cuando afirma que el entendimiento receptivo debe pertenecer al género de las facultades pasivas, y que con eso no sufre cambio en la recepción, porque ni es cuerpo, ni es una facultad que esté en el cuerpo, da la demostración

1256-1297 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filos. hisp.-musulm.* II p.159-186.
1257-1281 CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., II p.160-163; ID., *La filosofía árabe* p.311-320.

de ello, y dice: «Es preciso, pues, si entiende...», etc. Esto es: es preciso, pues, que, si entiende todas las cosas existentes fuera del alma, antes de aprehenderlas esté clasificado, por ese modo (de aprehender) en el género de las facultades pasivas, no activas, y que no esté mezclado con los cuerpos, es decir, que ni sea cuerpo ni facultad en el cuerpo, natural o animal, como dijo Anaxágoras. Después dice: «Para que conozca», etc. Esto es: y es preciso que no esté mezclado, para que entienda todas las cosas y las reciba. Porque si está mezclado, entonces será o cuerpo, o una facultad en cuerpo; y si es una de estas dos cosas, tendrá su forma propia, la cual impedirá que reciba alguna forma ajena.

1.258 Y eso es lo que pretende al decir: «Porque si aparece en él», etc. Esto es: si tiene su forma propia, entonces esa forma le impedirá la recepción de formas diversas extrañas, porque son distintas de ella. Y ahora hay que considerar en esas proposiciones en las cuales Aristóteles declara esas dos cosas sobre el entendimiento, a saber, que pertenece al género de las facultades pasivas y que no sufre cambio, que no es cuerpo, ni facultad que esté en cuerpo. Estos dos caracteres son, en efecto, el fundamento de cuanto se dice sobre el entendimiento. Y como dice Platón, el máximo esfuerzo en la exposición hay que ponerlo al principio, ya que un mínimo error en el principio es causa de máximo error en el fin, como dice Aristóteles.

1.259 Digamos, pues: que la formación por el entendimiento (el producir las formas) pertenece de algún modo a las facultades receptoras, como pasa con la facultad de los sentidos, se manifiesta por lo siguiente: las facultades pasivas sufren cambio por parte de aquel a quien se atribuyen; en cambio, las activas inducen cambio en aquello a que se atribuyen. Y como una cosa no mueve (induce cambio) sino en cuanto que se halla en acto, y es movida (cambiada) en cuanto que está en potencia, es necesario que, en cuanto que las formas de las cosas se hallan en acto fuera del alma, muevan al alma en cuanto que las aprehende o entiende, así como los objetos sensibles, en cuanto que son seres en acto, es necesario que muevan a los sentidos y sean movidos los sentidos por ellos. Y por eso el alma tiene necesidad de considerar las intenciones que se hallan en la facultad imaginativa, así como el sentido tiene necesidad de mirar a los objetos sensibles. Pero cuando se ve que las formas de las cosas exteriores mueven a esa facultad de suerte que el alma las saca de las materias (correspondientes) y las hace entendidas en acto después de haberlo sido en potencia, entonces se ve que tal alma es activa, y no pasiva. Así que, en cuanto que los objetos entendidos la mueven, es pasiva, y en cuanto que son movidos por ella, es activa. Y por eso dirá después Aristóteles que es preciso poner en el alma esos dos aspectos diferentes, a saber, la facultad de la acción y la facultad de la recepción. Y dice claramente que cada una de esas partes suyas no es generable ni corruptible, como aparecerá después.

1.260 Pero ahora comienza a declarar la naturaleza de esa facultad pasiva, ya que es necesario en la presente cuestión. Con esto queda expuesto que esa diferencia, la de la pasión y la recepción, se da en la facultad racional, y que la sustancia que recibe esas formas no sea cuerpo ni facultad en el cuerpo, es evidente por las proposiciones que en esta exposición formula Aristóteles. Una es que esa sustancia recibe todas las formas materiales, y eso es cosa patente en el entendimiento. La segunda es que todo el que recibe algo debe estar despojado de la naturaleza de lo recibido, y que su sustancia no sea la sustancia de lo recibido en cuanto a su naturaleza. Pues si el que recibe fuese de la misma naturaleza que lo recibido, entonces una cosa se recibiría a sí misma, y lo que mueve sería lo movido. De ahí que el sentido que recibe el color tenga que carecer del color, y el que recibe el sonido, del sonido. Esa proposición es necesaria e indudable. Y de esas dos proposiciones se sigue que la sustancia que se llama entendimiento material no posee en sí ninguna de las formas materiales.

1.261 Y como las formas materiales o son cuerpo o son formas en cuerpo, es evidente que la sustancia que llamamos entendimiento material ni es cuerpo ni es forma en cuerpo; luego es algo absolutamente no mezclado con la materia. Y debes saber que lo que ha originado eso es algo necesario, ya que esta sustancia existe, y que lo que recibe las formas materiales de las cosas o las formas materiales no tiene en sí una forma material, esto es, compuesta de materia y forma. Tampoco es una forma que se cuente entre las formas materiales, ya que las formas materiales no son separables. Tampoco es una de entre las formas simples, pues éstas son

1261 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filos. hisp.-musulm.* II p.160-162; ID., *La filosofía árabe* p.312s.

separables, pero no... recibe más que formas diversas, y en cuanto son entendidas en potencia y no en acto. Luego es un ser distinto de la materia y de la forma y del compuesto de ambas.

1.262 En cuanto a si esa sustancia posee una forma propia diversa en su ser de las formas materiales, todavía no está claro por la presente exposición. En efecto, la proposición que enuncia que el que recibe debe estar despojado de la naturaleza de lo recibido, debe entenderse de la naturaleza específica de lo recibido, pero no de su naturaleza genérica, sobre todo del género remoto, y más aún del que se dice equívocamente, y por eso hemos dicho que en el sentido del tacto se encuentra un medio entre los objetos que aprehende, pues los contrarios difieren específicamente del medio. Siendo ésa la índole del entendimiento material, a saber, que es un ser, y que es una facultad separada, y que no posee una forma material, resulta evidente que no es pasivo, ya que los seres pasivos, es decir, móviles o sujetos de cambio, son como las formas materiales, y que es simple, como dice Aristóteles, y separable, y de esa manera se entiende cuál es la naturaleza del entendimiento según Aristóteles, y después hablaremos de las dificultades que pone.

1.263 5. Una vez que ha declarado que el entendimiento material no tiene alguna forma de las cosas materiales, empieza a definirlo de esa manera, y dice que, conforme a eso, no tiene sino la naturaleza de posibilidad de recibir las formas entendidas materiales. Y dice: «Y así, no tiene ninguna naturaleza», etc. Esto es: eso del alma que se llama entendimiento material no tiene ninguna naturaleza y esencia por la cual quede constituida en cuanto material sino la naturaleza de la posibilidad, ya que está despojado de todas las formas materiales e inteligibles.

1.264 Después dice: «Y llamo entendimiento», etc. Esto es: entiendo por entendimiento aquí la facultad del alma que se llama en sentido verdadero entendimiento, no la facultad que se llama entendimiento en sentido amplio, a saber, la facultad imaginativa, sino la facultad por la cual distinguimos las cosas especulativas y pensamos en las cosas operativas futuras. Después dice: «no es en acto alguno de los seres antes de entender». Esto es: la definición del entendimiento material es aquello que es en potencia las intenciones de las formas materiales universales, y no es en acto alguno de los seres antes de entenderlo... (p.383-387).

1.265 La segunda cuestión, que dice cómo el entendimiento material es uno numéricamente en todos los individuos humanos, no generable ni corruptible, y los objetos entendidos que existen en él en acto (y es el entendimiento especulativo) multiplicado conforme al número de los individuos humanos generable y corruptible por ser la generación y corrupción de los individuos, es una cuestión muy difícil y encierra una muy grande ambigüedad.

1.266 En efecto, si ponemos que ese entendimiento material se multiplica conforme al número de los hombres individuales, ocurrirá que es esto determinado, o cuerpo, o una facultad en cuerpo. Y, siendo esto determinado, será una intención entendida en potencia. Mas la intención entendida en potencia es el sujeto que mueve al entendimiento que recibe, no el sujeto movido. Si, pues, se supone que el sujeto es esto determinado, entonces una cosa se recibirá a sí misma, como hemos dicho, lo cual es imposible.

1.267 Y también, aun concediendo que se reciba a sí misma, sucedería que se recibiría a sí misma según diversos aspectos. Y así resultará la facultad del entendimiento idéntica con la facultad del sentido, o no habrá ninguna diferencia entre el ser de la forma fuera del alma y dentro del alma. Pues esta materia individual no recibe sino estas formas individuales. Y ésta es una de las razones que prueban que Aristóteles piensa que el entendimiento no es una intención individual.

1.268 Y si suponemos que no se multiplica conforme al número de los individuos, sucederá que su relación a todos los individuos que existen en su perfección última en la generación es la misma, por lo cual es necesario que si alguno de esos individuos adquiere alguna cosa entendida, será adquirida por todos ellos...

1.269 Y por eso hay que pensar que, si hay algunos vivientes cuya primera perfección es una sustancia separada de sus sujetos, como se cree de los cuerpos celestes, es imposible que se encuentre más de un individuo en su especie, ya que

1265-1276 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filos. hisp.-musulm.* II p.162s; ID., *La filosofía árabe* p.313s.

si de ellos, es decir, de la misma especie se diese más de un individuo, v.gr., del cuerpo movido por el mismo motor, entonces su existencia sería ociosa y superflua, pues su movimiento sería por una misma intención numéricamente; v.gr., es ocioso que para un solo navegante haya en el mismo litoral más de una nave, y asimismo lo sería que hubiese para un solo artífice más de un instrumento de la misma especie... (p.401-403).

1.270 Y universalmente se estima que se siguen imposibles de esta tesis que asentamos de que el entendimiento que está en hábito es uno numéricamente. Muchos de ellos ya los enunció Avempeche en su carta que tituló «Continuación del entendimiento con el hombre».

1.271 Siendo esto así, ¿qué camino hay para resolver este difícil problema?

Digamos, pues, que es evidente que el hombre no entiende en acto sino por la continuación del objeto entendido con él en acto. Y es también evidente que la materia y la forma se unen entre sí de suerte que el compuesto resultante de ellos sea algo único, y máxime el entendimiento material y la intención entendida en acto, ya que lo que se compone de ellos no es algo tercero distinto de ellos, como pasa con otros compuestos de materia y forma. La continuación, pues, de lo entendido con el hombre es imposible que se dé más que por la continuación de la una de esas dos partes con él, a saber, de la parte que de él es como materia, y de la parte de él (a saber, lo entendido) como forma.

1.272 Y como por las dudas antes propuestas queda explicado que es imposible que lo entendido se una con cada uno de los hombres y se multiplique conforme al número de ellos por la parte que en él es como materia, es decir, el entendimiento material, queda el que la continuación de los objetos entendidos con nosotros, los hombres, sea por la continuación con nosotros de la intención entendida (y son las intenciones imaginadas), es decir, de la parte que de ellos está en nosotros de algún modo como forma. Y por eso, el decir que el niño entiende en potencia se puede interpretar de dos maneras: una, que las formas imaginadas que hay en él están entendidas en potencia; otra, que el entendimiento material, que tiene capacidad natural para recibir el conocimiento de esa forma imaginada, es recipiente en potencia, y está en continuación con nosotros en potencia...

1.273 Por eso, hay que pensar lo que ya ha aparecido por la exposición de Aristóteles, que en el alma hay dos partes del entendimieinto, de las cuales una es recipiente, cuya naturaleza ha sido declarada aquí, y la otra, agente, y es aquello que hace que las intenciones que están en la facultad imaginativa muevan en acto al entendimiento material después que lo movían en potencia, como aparecerá después en el texto de Aristóteles, y que esas dos partes no son generables ni corruptibles; y que el agente es respecto del recipiente como la forma respecto de la materia, como se explicará después.

1.274 Y por eso pensó Temistio que nosotros somos el entendimiento agente, y que el entendimiento especulativo no es más que la continuación del entendimiento agente sólo con el entendimiento material. Pero no es así, sino que hay que pensar que en el alma hay tres partes del entendimiento, una de las cuales es el entendimiento que recibe, la otra es el eficiente y la tercera el que es lo hecho. Y dos de estas tres partes son eternas, a saber, el agente y el que recibe, y la tercera es generable y corruptible en un sentido, y en otro, eterna.

1.275 En efecto, como nuestra opinión, de resultas de esta discusión, ha sido que el entendimiento material es único para todos los hombres, y también hemos opinado, por eso, que la especie humana es eterna, como se ha expuesto en otros sitios, es preciso que el entendimiento material no esté despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana, es decir, de las primeras proposiciones y de las formaciones singulares comunes a todos, pues esos objetos conocidos son únicos por lo que hace al sujeto recipiente, y muchos por lo que hace a la intención recibida.

1.276 Así, pues, en el modo en que son únicas, son necesariamente eternas, ya que la existencia no se aleja del sujeto recibido, a saber, del motor, que es la intención de las formas imaginadas, y no hay impedimento por parte del recipiente. La generación, pues, y la corrupción no se da en ellos sino en razón de la multitud que les sobreviene, no por el modo según el cual son únicas. Y por eso, cuando respecto de algún individuo ha sufrido corrupción algún objeto de los primeros entendidos por la corrupción de su sujeto por medio

1273 REYNA, *On the Soul: a philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas:* Thomist 36 (1972) 131-149.

del cual está unido con nosotros y es verdadero, es preciso que ese objeto entendido no sea simplemente corruptible, sino corruptible por respecto a cada individuo. Y de esta manera podemos decir que el entendimiento especulativo es único en todos... (p.406s).

1.277 El tercer problema (es decir, cómo el entendimiento material es un ser, y no es alguna de las formas materiales ni la materia prima), se resuelve así: Hay que pensar que pertenece a un cuarto género de ser. En efecto, así como el ser sensible se divide en forma y materia, así tiene que dividirse el inteligible en dos cosas semejantes a ésas, es decir, en algo semejante a la forma y algo semejante a la materia. Y eso tiene que verificarse en todo entendimiento separado que entiende otra cosa; de lo contrario, no se daría multitud en las formas abstractas. Y ya se ha explicado en la *Filosofía primera* que ninguna forma está absolutamente libre de la potencia más que la forma primera, que no entiende nada fuera de sí, sino que su esencia es su quididad; en cambio, las demás formas se diversifican en la quididad y en la esencia de algún modo. Y si no existiese ese género de seres de cuya existencia venimos en conocimiento en la ciencia del alma, no podríamos entender la multitud en las cosas separadas, lo mismo que si ignorásemos ahora la naturaleza del entendimiento, no podríamos entender que las facultades que mueven separadamente deben ser inteligencias.

1.278 Esto se les pasó a muchos modernos, hasta el punto de que negaron lo que dice Aristóteles en el tratado XI de la *Filosofía primera,* que es preciso que las formas separadas que mueven los cuerpos celestiales sean en número como los cuerpos celestes. Y por eso la ciencia del alma es necesaria para la ciencia de la *Filosofía primera.* Y ese entendimiento receptivo debe entender al objeto entendido que está en acto. Pues una vez que ha entendido las formas materiales es más digno de entender las formas no materiales; y lo que entiende de las formas abstractas, v.gr., del entendimiento agente, no le impide el entender las formas materiales.

1.279 En cuanto a la proposición que dice que el que recibe no debe tener en acto nada de lo recibido, su tenor

1277 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filos. hisp.-musulm.* II p.166s; ID., *La filosofía árabe* p.316s.
1279-1280 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filos. hisp.-musulm.* II p.164-166.
1279 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filos. hisp.-musulm.* p.164-167.

no es absoluto, sino condicionado; es decir, que no es necesario que el que recibe no sea absolutamente nada, sino que no sea en acto algo de aquello que recibe, como ya lo hemos dicho. Es más, has de saber que la relación del entendimiento agente a ese entendimiento es la que tiene la luz al diáfano, y la relación de las formas materiales a él es la que tienen los colores al diáfano. Pues así como la luz es la perfección del diáfano, así el entendimiento agente es la perfección del entendimiento material. Y así como el diáfano no es movido por el color, ni lo recibe más que cuando luce (está iluminado), así este entendimiento no recibe los objetos entendidos que se presentan más que en cuanto que es perfeccionado por aquel entendimiento e iluminado por él. Y así como la luz hace que el color que está en potencia esté en acto, de suerte que pueda mover al diáfano, así el entendimiento agente a las intenciones que están en potencia las hace entendidas en acto, de suerte que las reciba el entendimiento material. Así hay que interpretar, pues, la doctrina sobre el entendimiento material y el agente.

1.280 Y cuando el entendimiento material se une con nosotros por ser perfeccionado por el entendimiento agente, entonces nos unimos con el entendimiento agente, y esa disposición se llama adquisición y entendimiento adquirido, como veremos después. Y este modo de explicar la esencia del entendimiento agente resuelve todas las cuestiones que se originan de que pongamos que el entendimiento es una y muchas cosas. En efecto, si el objeto entendido fuese único absolutamente en ti y en mí, sucedería que, cuando yo conozco un objeto, tú lo conocerías también, y otras muchas cosas imposibles. Y si ponemos que es muchas cosas, sucederá que el objeto entendido en mí y en ti es uno específicamente y dos individualmente; y así, un objeto entendido tendrá su correspondiente objeto entendido, y de la misma manera hasta el infinito. De modo que resultará imposible que el discípulo aprenda del maestro, a no ser que la ciencia que hay en el maestro sea una fuerza que engendra y crea la ciencia que está en el discípulo, a la manera como este fuego engendra a este otro fuego semejante a él específicamente, lo cual es imposible. Y eso de que lo sabido es lo mismo en el maestro y en el discípulo fue lo que, así entendido, hizo creer a Platón que el aprender es una rememoración. Pero poniendo,

1280 CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., p.168; ID., *La filosofía árabe* p.316-317.

como ponemos nosotros, que el objeto inteligible en ti y en mí es múltiple en el sujeto en cuanto que es verdadero, a saber, las formas de la imaginación, y uno en el sujeto por cuanto el entendimiento es ser (y es material), se resuelven perfectamente todas esas dificultades... (p.409-412).

1.281 Por lo que tengo dicho, nadie debe dudar que ésa sea la opinión de Aristóteles. Pues todos los que la sostienen no la aceptan más que porque la sostuvo Aristóteles. Es, en efecto, éste un punto tan difícil que, si no se encontrase lo que dice Aristóteles sobre él, sería muy difícil que nadie diese con ello, o tal vez imposible, de no existir uno como Aristóteles. Pienso que este hombre fue norma en la naturaleza y el ejemplar que la naturaleza encontró para ofrecer una muestra de la perfección humana en estas materias... (p.432).

1.282 17. Una vez que ha declarado la naturaleza del entendimiento que está en potencia, y señalado la diferencia entre él y la facultad de la imaginación, empieza a explicar que tiene que haber un tercer género de entendimiento, que es el entendimiento agente, que hace que el entendimiento que está en potencia se haga entendimiento en acto. Y dice que la manera de poner el entendimiento agente en esta clase de seres es similar a la manera de ser de todas las cosas naturales. En efecto, así como en cada género de las cosas naturales y corruptibles tiene que haber tres seres, conforme a la naturaleza de ese género, que le son propios: el agente, el paciente y el efecto, así tiene que suceder también en el entendimiento. Y dice: «Y porque, como en la naturaleza», etc. Esto es: y porque esto es como en las cosas naturales; es decir, como la consideración sobre el alma es una consideración de algo natural por ser el alma uno de los seres naturales, y a los seres naturales les es común el tener en cada género materia (que es aquello que es en potencia todas las cosas que hay en ese género), y otro que es causa y agente (que es aquello en virtud de lo cual se genera todo lo que es de ese género, como es el artificio en la materia), es preciso que se den esas tres diferencias en el alma.

1.283 18. Y como es preciso que se den en la parte del alma que se llama entendimiento esas tres diferencias, tiene que haber en ella una parte que se llama entendimiento, por cuanto que se hace todas las cosas por vía de semejanza y recepción, y que haya también en ella una segunda parte que se llama entendimiento, en cuanto que hace que todo lo entendido en potencia sea entendido en acto. Y dice: «Es preciso, pues», etc. Con esas palabras alude al entendimiento material. Esa es, pues, su explicación de que hablábamos. Después dice: «Y el entendimiento en cuanto que hace que se entienda todo». Y con eso alude a aquello que se hace que se halla en hábito...

1.284 Después dice: «Como la luz», etc. Ahora señala el modo como se hace necesario poner en el alma el entendimiento agente. En efecto, no podemos sostener que la relación del entendimiento agente en el alma al entendimiento generado sea como la relación del artificio a lo artificiado en toda la línea. Pues el arte impone en toda la materia la forma sin que en la materia haya algo de la forma existente antes de que la acción del artífice la produzca. Eso no sucede en el entendimiento; pues, si así fuese, entonces no necesitaría el hombre, al entender los inteligibles, el sentido y la imaginación; más aún, los objetos entendidos llegarían del entendimiento agente al entendimiento material, sin que éste necesitase mirar a las formas sensibles; ni tampoco podemos decir que las intenciones imaginadas sean las solas que mueven al entendimiento material, y sacándole de la potencia al acto; ya que, si así fuese, no habría entonces ninguna diferencia entre el universal y el individuo, y el entendimiento pertenecería al género de la facultad imaginativa.

1.285 Así que es preciso que, a la vez que hemos asentado que la relación de las intenciones imaginadas al entendimiento material es como la relación de los objetos sensibles al sentido (como dirá Aristóteles después), pongamos otro motor que haga que esas intenciones muevan en acto al entendimiento material (lo cual no es otra cosa que hacerlas entendidas en acto, abstrayéndolas de la materia)...

1.286 Y una vez que hemos averiguado que nosotros obramos por esas dos facultades del entendimiento cuando lo deseamos, y como nada obra sino por su forma, por eso se ha hecho preciso el atribuirnos esas dos facultades intelectuales, y el entendimiento cuya función es abstraer el objeto

1281 GILSON, *La philosophie au moyen âge* (2.ª éd.) p.361; MADKOUR, *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (Paris 1934) p.109. 164-168.

1283 CRUZ HERNÁNDEZ, *Filos. hisp.-musulm.* II p.168; ID., *La filosofía árabe* p.317.

1286 CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., II p.169; ID., *La filosofía árabe* p.317.

entendido y creado tiene que preceder en nosotros al entendimiento cuya función es recibirlo. Y dice Alejandro que es mejor describir el entendimiento que está en nosotros por su poder activo que no por el pasivo, ya que la pasión y la recepción son comunes al entendimiento y a los sentidos y a las facultades que disciernen y, en cambio, la acción es exclusiva de cada cosa; y es mejor describir una cosa por su acción. Digo: eso no sería absolutamente necesario, a no ser que se dijese de ellos de modo unívoco ese nombre de *pasión;* pues no se dice, en efecto, sino de un modo equívoco.

1.287 Y todo lo que dice Aristóteles en esta cuestión tiene el sentido de que los universales no tienen ninguna existencia fuera del alma, como pretende Platón. Porque, si así fuese, no habría necesidad de poner el entendimiento agente.

1.288 19. Una vez que ha declarado el segundo género del entendimiento, que es el agente, empieza a hacer la comparación entre él y el material. Y dice: «Y también este entendimiento», etc. Esto es: también este entendimiento es separado como el material, y también no pasible ni mezclado como aquél. Y una vez que ha expuesto los caracteres comunes a él y al entendimiento material, declara la índole propia del entendimiento agente. Y dice: «Y es en su sustancia acción»; esto es: que no hay en él potencia para algo, como la hay en el entendimiento que recibe para recibir las formas. El entendimiento agente, en efecto, no entiende nada de los objetos que hay aquí presentes. Y es preciso que el entendimiento agente sea separado, y no mezclado ni pasible, por cuanto produce todas las formas entendidas. Pues, si fuese mezclado, no produciría todas las formas, como también es preciso que el entendimiento material, por recibir todas las formas, sea separado y no mezclado (ya que, si no fuese separado, tendría esta forma singular, y entonces sería necesariamente una de dos cosas: o que se recibiría a sí mismo, y entonces en él el motor será lo movido, o que no recibiría todas las especies de las formas). De modo semejante, si el entendimiento agente estuviese mezclado con la materia, entonces necesariamente, o se entendería y crearía a sí mismo, o no crearía todas las formas... (p.436-441).

1.289 30 ... Y la afirmación de Aristóteles de que es preciso que en el entendimiento material no haya ninguna de

1288 CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., II p.169-171.173-176; ID., *La filosofía árabe* p.319-320.

las intenciones existentes en acto—sea intención entendida en acto o en potencia—, basta para disolver esa falsa opinión. Pero lo que hizo caer en el error a ese hombre, y a nosotros también durante mucho tiempo, es que los modernos abandonan los libros de Aristóteles y leen los de sus Comentadores, sobre todo en las cuestiones sobre el alma, porque creen que ese libro no se puede entender. Y esto lo digo por Avicena, que no siguió a Aristóteles más que en la *Dialéctica,* pero en las demás erró, sobre todo en la *Metafísica:* y todo porque comenzó como de sí solo (p.469).

1.290 33. ... La facultad cogitativa, como ha sido expuesto en el libro *De sensu et sensato,* cuando se ayuda de la informativa y de la rememorativa, tiene capacidad innata de presentar por la fe y la información, valiéndose de las imágenes, alguna cosa que no ha sentido nunca, en la misma disposición (o manera de ser) que tendría si la hubiese sentido, y entonces el entendimiento juzgará a esas imágenes con un juicio universal. Y la intención del acto de la cogitativa no es otra cosa que esto, a saber, que la facultad cogitativa ponga a la cosa ausente del sentido como si fuese un objeto sentido. Y por eso los cognoscibles humanos se dividen en dos clases, a saber, cognoscibles cuyo principio es el sentido y cognoscibles cuyo principio es la cogitativa.

1.291 Y ya hemos dicho que la facultad cogitativa no es el entendimiento material ni el entendimiento que está en acto, sino que es una facultad particular material. Esto está claro por lo que se dice en el *De sensu et sensato.* Y es de saber que hay costumbre de adscribir al entendimiento la facultad cogitativa. Y no se debe decir que la facultad cogitativa componga los inteligibles singulares; ya se ha declarado que el que las compone es el entendimiento material; la acción de la cogitativa no consiste sino en distinguir los individuos de aquellos inteligibles y presentarlos en acto como si estuviesen en el sentido, y por eso, cuando estén presentes al sentido, entonces sobrevendrá el acto de la cogitativa, y permanecerá la acción del entendimiento en ellas. Y con eso aparecerá claro que la acción del entendimiento es distinta de la acción de la facultad cogitativa, que Aristóteles llamó entendimiento posible, y dijo que era generable y corruptible... (p.476).

1290 CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., II p.181.182s; ID., *La filosofía árabe* p.322-323.

1291 CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., II p.182s; ID., *La filosofía árabe* p.322-323.

1.292 36. Esas son, pues, las cuestiones que se presentan en este problema, y son tan difíciles como ves. Tendremos que decir lo que hemos logrado ver en este punto. Digamos, pues: como el entendimiento que existe en nosotros tiene dos acciones en el sentido en que se nos atribuye, una de las cuales pertenece al género de la pasión (que es el entender), y otra del género de la acción (que es el extraer las formas y despojarlas de las materias, que no es otra cosa que hacerlas entendidas en acto después de que lo eran en potencia), es evidente que está en nuestra voluntad, cuando tenemos el entendimiento que está en hábito, el entender el objetivo inteligible que nos plazca y extraer la forma que queramos.

1.293 Y esa acción, es decir, crear los inteligibles y hacerlos, tiene prioridad en nosotros sobre la acción que es el entender, como dice Alejandro. Y una vez que han sido puestos esos dos fundamentos, a saber, que el entendimiento que hay en nosotros tienen esas dos acciones, comprehender los objetos inteligibles y hacerlos, y los objetos inteligibles se hacen de dos modos: o naturalmente (y son las primeras proposiciones de las cuales no sabemos cuándo han surgido y de dónde y cómo) o voluntariamente (y son los objetos inteligibles adquiridos por las primeras proposiciones); y se ha explicado que es necesario que los objetos inteligibles que tenemos naturalmente procedan de algún ser que sea en sí un entendimiento liberado de la materia (que es el entendimiento agente); una vez declarado esto, digo, se sigue necesariamente que los objetos inteligibles obtenidos por nosotros de las primeras proposiciones sean algo producido, efecto conjunto de las proposiciones conocidas y del entendimiento agente... (p.495s).

1.294 En nuestra teoría, en la cual hemos asentado que el entendimiento material es eterno y que los objetos entendidos son generables y corruptibles del modo que hemos dicho, y que el entendimiento material entiende ambas cosas, es decir, las formas materiales y las formas separadas, es evidente que el sujeto de los objetos entendidos especulativos y del entendimiento agente es, según ese modo de explicar las cosas, uno mismo, a saber el (entendimiento) material. Y es semejante a eso el diáfano, que recibe el color y la luz a la vez y la luz es la que crea el color... (p.499).

1292 Cruz Hernández, o.c., II p.174; Id., *La filosofía árabe* p.320.
1293 Cruz Hernández, *La filosofía hisp.-árabe* II p.159-160.

1.295 El hombre, pues, según esta manera de explicar las cosas, se asemeja a Dios, como dice Temistio, en que es todas las cosas de algún modo, y en que las conoce asimismo de algún modo; pues las cosas no son otra cosa que su ciencia, ni la causa de las cosas es otra cosa que su ciencia. Y ¡cuán admirable es este orden y qué extrañeza causa este modo de ser! (p.501).

1.296 38. Una vez que ha afirmado que el alma es en algún modo todas las cosas, comienza a explicar en qué consiste ese modo. Y dice: «Digamos, pues, que el saber», etc. Esto es: como las diferencias que distinguen a los seres entre sí son idénticas a las diferencias que hay en el alma (ésas son potencia y acto, porque así como el sentido y el entendimiento o están en potencia o en acto; y siendo esto así, si el que siente está en potencia, el objeto sentido estará en potencia, y si estuviera en acto, lo sentido estará en acto, y lo mismo sucede con el entendimiento y el objeto entendido), se sigue necesariamente que se diga con verdad que esa parte del alma es esa parte de los seres. Pues las cosas cuyas diferencias son idénticas son ellas mismas idénticas en el modo en el cual tienen esa identidad de diferencias. Entonces, el entendimiento es lo entendido y el sentido lo sentido.

1.297 Después dice: «Pues es necesario». Esto es: y porque no hay más que esos dos modos, a saber, o que el entendimiento sea lo entendido existente fuera del alma o su forma, e igualmente tratándose del sentido y de lo sentido, y como es imposible que el sujeto mismo sea lo entendido o lo sentido, es decir, en su forma y en su materia, como pensaban los antiguos (pues entonces al entender la piedra, el alma sería piedra, y al entender la madera, madera), queda que lo que de los seres existe en el alma sea solamente la forma, y no la materia. Y eso es lo que quiere decir con la frase: «Pues la piedra», etc. Esto es: la piedra no existe en el alma, sino sólo en su forma... (p.503s).

MAIMONIDES

(1135-1204)

Obras principales: *Igghéreth ha-Schemad* (Carta sobre la apostasía) o: *Maamar Quiddousch ha-Schem* (Tratado de la santificación de Dios) (1160); *Igghéreth Téman* (Carta al Sur) o: *Pétah*ᶜ *Tipvah* (Puerta de la Esperanza) (1173); *Mischné Torah* (Repetición de la Ley) (1180); *Moréh Neboukhim* (Guía de perplejos) (1190); *Séfer ha-Madda* (Libro del conocimiento).

Edición citada: *Maimónides, Guía de descarriados.* Traducción, prólogo y notas de J. Suárez Lorenzo; Instituto Maimónides, Centro de Estudios Hebraicos Orientalistas y de Etnografía americana (Madrid, s.f.).

Bibliografía general: S. Munk, *Le Guide des Egarés... par Maïmonide,* trad. et accompagnée de notes critiques, littéraires et explicatives, I (Paris 1960); esp. p.I-X; M. Friedländer, *The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides,* translated from the original arabic text..., 2.ª ed. revis. (London 1947; J. Suárez Lorenzo, *Maimónides, Guía de descarriados,* trad., prólogo y notas (Madrid, s.f.); M. Sandrail, *Maïmonide, le Guide des Egarés:* La Table Ronde 192 (1964) 48-66; L. G. Levy, *Maïmonide* (París, 1911; 2.ª ed., París, 1932); J. Munz, *Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke* (Frankfurt a.M. 1912); W. Bacher y otros, *Moses ben Maimonides. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss,* 2 B (Reprogr. Nachdr. der Ausg. Leipzig 1908-1914, Hildesheim-New York 1971); J. Llamas, O.S.A., *Maimónides* (Biblioteca de la Cultura Española, Madrid, s.f.); S. Zac, *Maïmonide* (Paris 1965) (Bibliogr. p.188-190); I. Bauer, *Maimónides, un sabio de la Edad Media* (Madrid, s.f.); E. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* 2.ª éd. (Paris 1947) p.373-376 (Bibliogr., p.376); Überweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* zw. T., elfte neuarb. Aufl. (Berlín 1928) p.339-342 (Bibliogr., p.727s); L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verstädnis Maimunis und seiner Vorläufer* (Berlin 1935); A. Díez, *Maimónides, defensor de la equivocidad entre Dios y las creaturas:* Ideales (Salamanca 1929); G. C. Papa Demetriou, *Moses Maimonides'doctrine of God:* Φιλοσοφία 4 (1974) 306-328, 328-335; J. A. Buijs, *Comments on Maimonides' negative theology:* New Scholast. 49 (1975) 87-93; A. Lichtigfeld, *Maimonides' attributes and Jaspers' chifer:* Akten XIV Intern. Congr. Phil., VI, p.488-491; A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (Münster 1913); S. Zetling, *The Maimonidean controversy:* Jewish Quartal Rev. 57 (1966) 154-158; H. Greive, *Kontroverse und die Auseinandersetzungen in der lateinischen Scholastik* (Berlin-New York 1976); K. Schubert, *Die Bedeutung des Maimonides für die Hochscholastik:* Kairos 10 (1968) 2-18; L. Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides* (Oxford 1924); I. Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (Paris 1934) p.169s.; J. Sarachek, *Faith and reason. The conflict over the rationalism of Maimonides* (reprint of the 1935 ed., New York 1970); S. Zac, *Maimonide* (Paris 1965) (Bibl. p.188-190).

GUIA DE DESCARRIADOS

Introducción

Muéstrame el camino que tengo que seguir, pues a Ti he levantado mi alma (Sal 143,8).
A vosotros, varones llamo, y mi voz se dirige a los hijos de Adán (Prov 8,4).
Presta oído y escucha las palabras de los sabios, y aplica tu corazón a mi sabiduría (Prov 22,17).

Finalidad de este tratado.—Diversos grados de capacidad en los hombres para comprender las cosas especulativas.—Presentación de éstas en forma alegórica.

1.298 Este tratado se propone primeramente explicar el sentido de ciertos nombres que se encuentran en los libros proféticos. De estos nombres, unos son homónimos; pero los ignorantes los toman en una sola de sus acepciones; otros son metafóricos y los toman en su significación primitiva, y otros son anfibológicos, y unas veces los toman por apelativos y otras veces se figuran que son homónimos. El objeto de todo este tratado, así como el de todos los de su especie, no es explicar todos esos nombres al vulgo o a los principiantes, ni instruir al que no estudia nada más que la ciencia de la Ley, es decir, su interpretación talmúdica, sino que es la ciencia de la Ley en el verdadero sentido de la palabra. Más claro, tiene por objeto ilustrar al hombre religioso que cree con sinceridad en la verdad de nuestra Ley, que es perfecto en su religión y costumbres y que, habiéndolo atraído y guiado la razón humana a sus dominios, está desorientado por el sentido exterior de las palabras de la Ley y por lo que siempre ha entendido o se le ha dado a entender sobre la significación de los nombres homónimos, metafóricos o anfibológicos, lo cual le trae agitado y perplejo. ¿Se dejará guiar por su razón, rechazando lo que le han enseñado sobre esos nombres? Entonces creerá que ha rechazado los fundamentos de la fe. ¿Se atendrá a la idea superficial que tiene formada, sin dejarse llevar por la razón? Habrá vuelto la espalda a la razón y alejádose de ella, sin dejar de reconocer que su

1298-1325 Friedländer, o.c., p.XXXIX-XL.
1298-1299 Friedländer, o.c., p.XL.
1298 Suárez Lorenzo, o.c., p.19 nt.1 y 2; p.20 nt.1; Munk, o.c., p.6 nt.1-3; p.7 nt.1-2; p.8 nt.1.

religión ha sufrido daño y detrimento, y persistiendo en aquellas imaginarias opiniones, se sentirá inquieto y oprimido, de modo que su corazón no cesará de sufrir dolor y turbación violenta.

1.299 Otro fin tiene también este tratado: explicar las tan oscuras alegorías que se encuentran en los libros proféticos, sin que esté del todo claro que sean alegorías, por lo que el ignorante atolondrado las toma en su sentido exterior, sin ver en ellas un sentido esotérico. Y aun examinadas por un hombre verdaderamente instruido, le traerán igualmente perplejidad si las toma en su sentido exterior; pero en cuanto le hayamos explicado que se trata de una alegoría, le habremos puesto en el buen camino y salvado de su perplejidad. Por esto he titulado este tratado *Guía de descarriados*.

No digo que este tratado vaya a quitar de toda duda al que lo entienda; pero sí aclarará la mayoría y las más graves de las oscuridades. El hombre atento no me pida ni espere, cuando hayamos hablado de un asunto determinado, que lo acabe, ni cuando hayamos comenzado a exponer el significado de alguna alegoría, que agote todo lo que acerca de ella se haya dicho: esto es cosa que no podría hacer de palabra un hombre inteligente, cuanto menos consignarlo en un libro, sin exponerse a servir de blanco a los necios con pretensiones de sabios, que lanzarían contra él las flechas de su ignorancia.

CAPÍTULO XXXV

De la necesidad de que todos sepan que Dios es incorpóreo e impasible

1.300 No se crea que todo lo que hemos dicho por modo preliminar en los precedentes capítulos sobre la gravedad y oscuridad del asunto, dificultad de alcanzarlo y reserva que en él se debe poner para con el vulgo, se aplica también a la negación de la corporeidad y a la de las pasiones. No es así, sino todo lo contrario: lo mismo que se debe enseñar a los niños a publicar en las masas que Dios—glorificado sea—es *uno* y que no se debe adorar a otro sino a El, es menester que sepan, por tradición, que Dios no es un cuerpo, que no hay ninguna semejanza en ninguna cosa entre El y sus cria-

1299 SUÁREZ LORENZO, o.c., p.20 nt.2.
1300 SUÁREZ LORENZO, o.c., p.129 nt.1; MUNK, o.c., p.130 nt.2-3; p.131 nt.1-2.

turas, que su existencia no se parece a la de ellas, que su vida no se asemeja a la de las criaturas vivientes ni su ciencia a la de las criaturas dotadas de ciencia, y que la diferencia entre El y ellas no consiste solamente en el más o en el menos, sino en el género de existencia. Quiero decir que es menester certificar a todos que nuestra ciencia y la suya, o nuestro poder y el suyo no difieren en más o menos, o en que una sea más fuerte y la otra más débil o en parecidas distinciones; pues lo fuerte y lo débil son necesariamente semejantes en especie y a ambos los comprende una sola definición y toda relación proporcional ha de ser entre dos cosas de una misma especie, cosa que ha sido también aplicada en las ciencias físicas. Mas todo lo que se atribuye a Dios se distingue de nuestros atributos bajo todos los respectos, de modo que no se pueden comprender las dos cosas en una misma definición; asimismo su existencia y la de lo que está fuera de El no se llaman una y otra «existencia» sino por homonimia, como explicaré. Y esto debe bastar a los niños y al vulgo para establecer en su espíritu que existe un Ser perfecto que no es cuerpo, ni una facultad en un cuerpo, que es Dios, a quien ninguna especie de imperfección puede alcanzar, y quien por esto no está en modo alguno sujeto a pasividad.

1.301 Lo que hay que decir de los *atributos,* cómo se han de apartar de Dios, cuál es el sentido de los que se le aplican, así como lo que hay que decir sobre la manera como ha creado las cosas y cómo gobierna el mundo, cómo se extiende la providencia sobre lo que está fuera de El, qué hay que entender por su *voluntad,* su *percepción,* su *ciencia*; qué hay que entender por la *profecía* y cuáles son sus diferentes grados; finalmente, qué se debe entender por los nombres de Dios, los cuales, por numerosos que sean, designan un ser único, todas esas cosas son profundos asuntos; los *secretos de la Torá,* los misterios de que continuamente se trata en los libros de los profetas y en los discursos de los doctores. Son cosas de las que no se deben enseñar sino *los primeros elementos,* como hemos dicho, y aun éstos a una persona tal como la hemos descrito. Pero cuando se trata de excluir la corporeidad y de alejar de Dios la asimilación a sus criaturas y las pasiones, entonces es menester expresarse claramente, hay que explicárselo a cada cual según le corresponda y enseñarlo

1301 MUNK, o.c., p.132 nt.1; H. A. WOLFSON, *Maimonides on the unity and incorporeality of God:* Jewish. Quart. Rev. 56 (1965) 112-136.

como tradición a los niños, a las mujeres, a los hombres simples y a los que carecen de disposición natural, lo mismo que aprenden por tradición que Dios es uno, eterno y que no se debe adorar a otro sino a El.

1.302 Porque no hay *unidad* mientras no se excluya la *corporeidad;* pues el cuerpo no es uno, sino, al contrario, compuesto de materia y forma, que por su definición hacen *dos,* y es también divisible y partible. Y si, habiendo recibido esta enseñanza, habiéndose habituado a ella, habiéndose criado y crecido en ella, se hallan turbados con motivo de ciertos textos de los libros proféticos, se les explicará su sentido, se les iniciará en la manera de interpretarlos, se llamará su atención sobre las homonimias y metáforas de que se ocupa este tratado, hasta que se convenzan de que hay que creer en la unidad de Dios y en la veracidad de los libros proféticos. A aquellos cuyo espíritu se resista a entender la interpretación de los textos y a comprender cómo puede haber concordancia en el nombre, habiendo diferencia en el sentido, se les dirá: «Los hombres de ciencia entienden la interpretación de este texto; en cuanto a ti, sabrás que Dios no es un cuerpo y que es impasible, pues la pasividad implica cambio, mientras que Dios no está sujeto a cambio, no se parece a nada de lo que está fuera de El, y no tiene absolutamente ninguna definición común con cosa alguna, y tal discurso profético es verdadero y hay que interpretarlo alegóricamente». Aquí se detendrá uno con él; pero en nadie se debe dejar que se asiente la creencia en la corporeidad o en cualquier cosa que se reduzca a ella, como tampoco se debe dejar que crea que Dios no existe, o en la *asociación* o que rinda culto a otro que no sea El.

Capítulo L

De la verdadera creencia. Negación de los atributos positivos de Dios

1.303 Has de saber, oh lector de este mi tratado, que la creencia no es una cosa que se pronuncia, sino algo que se concibe con el alma, creyendo que la cosa es tal como se concibe.

1302 Munk, o.c., p.133 nt.1-3; Wolfson, o.c., p.112-136.
1303-1317 J. A. Buijs, *Comments on Maimonides' negative theology:* New Schol. 49 (1975) 87-93.
1303-1325 Friedländer, o.c., p.XLV-XLVI.
1303 Munk, o.c., p.179 nt.3; p.180 nt.1; p.181 nt.1.

Si las opiniones verdaderas o reputadas tales te contentas con expresarlas en palabras, sin concebirlas ni creerlas, y más todavía, sin buscar su certeza, esto es cosa fácil; y así encuentras muchos majaderos que retienen creencias de las que no conciben absolutamente ninguna idea. Pero si tú eres de aquellos cuyo pensamiento se eleva para remontarse al alto grado de la especulación y para tener la certidumbre de que Dios es *uno,* con unidad real, de manera que nada compuesto ni en algún modo divisible se encuentra en El, es menester que sepas que Dios no tiene ningún atributo *esencial* bajo condición ninguna, y que lo mismo que no se puede admitir que sea un cuerpo, es inadmisible que posea un solo atributo *esencial.* El que creyera que es *uno,* pero con múltiples atributos, expresaría bien con su palabra que es *uno,* pero en su pensamiento lo creería múltiple. Esto se parecería a lo que dicen los cristianos: «Es *uno* y, sin embargo, es *tres,* y los *tres* son *uno*», pues sería lo mismo que si se dijera: «es *uno,* pero posee muchos atributos, y El con sus atributos hacen *uno*», todo eso excluyendo la corporeidad y creyendo en la simplicidad absoluta, como si nuestro objeto fuera solamente buscar cómo debemos expresarnos y no qué debemos creer. No puede haber creencia sino donde hay concepción, pues la creencia consiste en admitir como verdad lo que se ha concebido y en creer que fuera del espíritu es tal como se ha concebido dentro. Si se junta a esta creencia la convicción de que sea absolutamente imposible lo contrario de lo que se cree y de que no existe en el espíritu medio alguno de refutar esa creencia ni de pensar que pueda ser posible lo contrario, tenemos la certidumbre.

1.304 Si te desprendes de los deseos y de los hábitos, si eres inteligente y consideras bien lo que voy a decir en los siguientes capítulos sobre la *negación de los atributos,* tendrás necesariamente ya certeza de ello y entonces serás de los que *conciben* la unidad de Dios, y no de los que solamente la pronuncian de boca, sin concebir una idea de ella y que pertenecen a la especie de los que se ha dicho: *Tú estás cerca de su boca, pero lejos de su interior* (Jer 12,2). Que el hombre es menester que sea de los que conciben la verdad y la entienden, aunque no la pronuncien, como está mandado a los virtuosos, diciéndoles: *Pensad en vuestro corazón, en vuestro lecho, y guardad silencio* (Sal 4,5).

1304 Munk, o.c., p.181 nt.2.

Capítulo LI

De la necesidad de excluir de Dios los atributos, para no caer en contradicciones manifiestas

1.305 Hay en el ser muchas cosas claras y manifiestas, de las que las unas son nociones primeras y cosas sensibles, y las otras son algo que se acerca a éstas, de manera que el hombre, aunque se le dejara tal como está, no necesitaría prueba de ellas. Tales son, por ejemplo, la existencia del movimiento, la de la libertad de obrar que tiene el hombre, la evidencia del nacimiento y de la destrucción y las propiedades naturales de las cosas, las cuales hieren los sentidos, como el calor del fuego y el frío del agua; se podrían citar muchas cosas parecidas. Pero cuando se crearon opiniones extraordinarias por los que estaban en error o por los que tenían en ello un fin cualquiera, los cuales, con esas opiniones, se ponían en oposición con la naturaleza del ser, negaban lo que perciben los sentidos o querían hacer creer en la existencia de lo que no existe, fue preciso que los hombres de ciencia establecieran la existencia de aquellas cosas manifiestas y la no existencia de las cosas de pura suposición. Así vemos que Aristóteles establece el movimiento, porque se había negado, y demuestra la no existencia de los átomos, porque se había afirmado que existían.

1.306 De esta misma categoría es la necesidad de excluir de Dios los atributos esenciales, pues es una *noción primera* que el atributo es cosa distinta de la esencia del sujeto calificado, que es cierta circunstancia de la esencia y, por tanto, un *accidente*. Cuando el atributo es la esencia misma del sujeto calificado, no es otra cosa que una tautología, como, por ejemplo, si se dijera: «el hombre es un hombre»; o bien es la explicación de un nombre, como si se dijera: «el hombre es un ser vivo racional», pues el ser *vivo* y *racional* expresa la esencia y realidad del hombre y no hay una tercera idea fuera de las de «ser vivo» y «racional», que hacen al hombre, el cual está calificado por la *vida* y la *razón,* o mejor dicho, este atributo es la explicación de un nombre y no otra cosa y es como si se dijera que la cosa llamada «hombre» es la que está compuesta de *vida* y de *razón*.

1305 Munk, o.c., p.182 nt.2; p.183 nt.2.

1.307 Está, pues, claro que el atributo es necesariamente una de dos cosas: o la esencia misma del sujeto, siendo la mera explicación de un nombre, cosa que bajo este respecto no rechazamos de Dios, sino bajo otro respecto, como se expondrá, u otra cosa distinta del sujeto, que añada algo al sujeto, lo que lleva a hacer del atributo un accidente de dicha esencia. Pero excluyendo de los atributos del Creador la denominación de *accidente*, no se excluye idea de éste, pues todo lo que se *añade* a la esencia es accesorio a ella y no es el complemento de su verdadera idea, y éste es precisamente el sentido del *accidente*. Agreguemos a esto que si hubiera en Dios muchos atributos se seguiría que hay muchas cosas eternas; mas no hay unidad sino con la condición de admitir una esencia *una* y simple, en la que no haya composición ni multiplicidad de ideas, sino, al contrario, una idea única que se encuentre *una* de cualquier lado que se mire y bajo cualquier punto de vista que se considere, que por ninguna manera ni causa pueda dividirse en dos ideas y en la que no exista multiplicidad, ni fuera ni dentro del espíritu del pensador.

1.308 Ciertos pensadores han llegado a decir que los atributos de Dios no son ni su esencia ni algo fuera de su esencia, pero esto es como lo que han dicho algunos otros: «Las *condiciones*—así designan las *ideas generales*—no son ni existentes ni no existentes», y también como lo que dicen algunos otros: «La sustancia simple (o átomo) no es un espacio, sin embargo, ocupa una posición limitada», y «el hombre no tiene *acción*, pero sí *adquisición*». Todo esto son aserciones que se *dicen* solamente, que existen en las palabras y no en los espíritus y que, a mayor abundamiento, no pueden tener existencia sino fuera del espíritu. Sin embargo, como tú sabes y como saben todos los que no se violentan a sí mismos, están protegidas por una superabundancia de palabras y por imágenes de falso brillo y sostenidas por declamaciones, invectivas y numerosos argumentos tomados a la vez de la dialéctica y de la sofística. Pero si, después de enunciarlas y sostenerlas por tales medios, se vuelve sobre la propia creencia, no se encuentra sino turbación e impotencia, pues se están haciendo esfuerzos para dar existencia a lo que no la tiene y por crear un término medio entre dos opuestos, lo que no

1307 Munk, o.c., p.183 nt.4-5; p.184 nt. 1-2.
1308 Munk, o.c., p.184 nt.3; p.185 nt.1-3; p.186 nt.1; p.187 nt.1.

puede ser, pues ¿hay término medio entre lo que existe y lo que no existe, o entre la identidad y la no identidad de las cosas? Lo que ha llevado a eso es, como hemos dicho, el abandonarse a las imaginaciones y el figurarse siempre que todos los cuerpos existentes son esencias que cada una ha de tener necesariamente atributos y que nunca encontramos una esencia de un cuerpo que exista sola y sin atributo; y persistiendo en esta imaginación se ha creído que Dios asimismo está compuesto de cosas diversas, a saber, su esencia y las ideas a ella añadidas. Algunos, llevando más lejos el antropomorfismo, lo han creído un cuerpo con atributos, mientras que otros, elevándose por encima de ese ínfimo grado, han excluido de Dios el cuerpo y han dejado subsistir los atributos. Lo que ha traído todo esto ha sido el seguir el sentido literal de los libros de la revelación, como expondré en los capítulos que han de tratar de estos asuntos.

Capítulo LII

De las cinco especies de atributos afirmativos

Siempre que un sujeto tiene un atributo afirmativo, este atributo tiene forzosamente que ser de una de estas cinco clases:

1.309 I. La *primera clase* es aquella en que la cosa tiene por atributo su definición, como cuando se dice que el hombre es un «animal racional». Un atributo así indica el verdadero ser de una cosa, y ya hemos expuesto que es la explicación del nombre y no otra cosa. Este género de atributos debe ser, según todo el mundo, excluido de Dios, pues Dios no tiene causas anteriores que hayan causado su existencia, de manera que puedan servir para definirla. Por esto es admitido generalmente por todos los pensadores que se expresan con exactitud que Dios no puede ser definido.

II. La *segunda clase* es aquella en que la cosa tiene por atributo una parte de su definición, como cuando se designa al hombre por la cualidad de «animal» o por la de «razón». Aquí hay idea de *inherencia,* pues si decimos «todo hombre es racional», esto significa que en todo lo que posee la cualidad de hombre se encuentra la razón. Este género de atributos debe, según todo el mundo, excluirse de Dios, pues si

1309 Suárez Lorenzo, o.c., p.181 nt.1-3; p.188 nt.1-5.

tuviera una parte de una *quidditas*, su *quidditas* sería compuesta. Esta clase de atributos es, pues, tan inadmisible como la precedente con respecto a Dios.

III. La *tercera clase* es aquella en que la cosa tiene por atributo algo fuera de su realidad y de su esencia, de modo que, no formando parte de lo que completa y constituye la esencia, forma, por consiguiente, una *cualidad*. Pero la *cualidad,* como género superior, es uno de los accidentes; si Dios tuviera un atributo de esta clase, sería el *substratum* de los accidentes, lo que basta para mostrar que sería alejarse de su realidad y de su esencia decir que posee una cualidad. Pero es asombroso que los que admiten los atributos excluyan, sin embargo, de Dios la asimilación a las criaturas y la *calificación;* pues cuando dicen que no puede ser *calificado,* esto no significa otra cosa sino que no posee *cualidad,* y, sin embargo, todo atributo que se da a una esencia en sentido afirmativo y esencial, o constituye y es la misma esencia o es una cualidad de la misma.

1.310 Los géneros de la cualidad son en número de cuatro, como sabes; voy a darte un ejemplo de cada uno en forma de atributo, para demostrarte la imposibilidad de admitir para Dios este género de atributo.

Primer ejemplo: Cuando se califica al hombre con una de sus *capacidades* especulativas o morales o por las disposiciones que posee como ser animado, por ejemplo, cuando se dice: «Fulano, carpintero, o casto, o enfermo». No hay diferencia bajo este concepto entre las denominaciones «carpintero», o «docto», o «sabio», que todas designan *disposiciones* en el alma, y tampoco hay diferencia entre decir «casto» y decir «misericordioso»; pues todo arte, ciencia o cualidad moral permanente es una disposición en el alma. Todo esto está claro para el que se haya ocupado siquiera un poco de la Lógica.

Segundo ejemplo: Cuando se califica la cosa por una potencia o impotencia natural que en ella se encuentre, como cuando se dice «blando» y «duro». No hay diferencia entre decir «blando» y «duro» y decir «fuerte» y «débil», pues todo designa aptitudes naturales.

Tercer ejemplo: Cuando se califica al hombre por una cualidad afectiva o por las afecciones, como cuando se dice:

1310 Suárez Lorenzo, o.c., p.182 nt.1; Munk, o.c. p.194 nt.4; p.195 nt.1-3; p.189 nt.2; p.190 nt.1-3-4; p.191 nt.1-2; p.193 nt.1 y 2; p.194 nt.1-2-3.

«Fulano, enojado, o irritado, o temeroso, o compasivo», pero sólo cuando la cualidad moral no se ha consolidado. De este mismo género es la calificación por el color, el gusto, el olor, el calor, el frío, la sequedad y la humedad.

Cuarto ejemplo: Cuando se califica la cosa por lo que es respecto a la cantidad como tal, como cuando se dice: largo, corto, encorvado, derecho y otras cosas semejantes.

1.311 Considerando todos estos atributos y otros semejantes los encontrarás inadmisables para Dios, pues éste no tiene cantidad para que pueda haber en El una cualidad, como las hay en la *cantidad como tal;* no es impresionado ni afectado pasivamente, para que pueda haber en El una cualidad de *afecciones;* no tiene *aptitudes,* para que pueda haber en El *potencias* o algo semejante; finalmente, Dios no tiene alma, para que pueda tener una disposición y haya en El *capacidades* como la mansedumbre, el pudor y otras semejantes, o lo que pertenece al *ser animado* como tal, por ejemplo, la salud y la enfermedad. Es, pues, evidente que ningún atributo correspondiente al género superior de la *cualidad* puede encontrarse en Dios.

Así que se ha demostrado que estas tres clases de atributos—a saber, todo lo que indica una *quidditas,* o una parte de una *quidditas,* o una cualidad cualquiera que se encuentre en la *quidditas*—son inadmisibles con respecto a Dios; pues todos indican la *composición,* que, como demostraremos, es inadmisible en Dios.

1.312 IV. La *cuarta clase* de atributos es aquella en que se designa la cosa por su relación con otra, poniéndola, por ejemplo, en relación con cierto tiempo, con un lugar o con otro individuo, como cuando se designa a Zaide diciendo que es padre de fulano, o socio de fulano, o habitante de tal sitio, o que existía en tal tiempo. Este género de atributos no implica ni multiplicidad ni cambio en la esencia del sujeto, pues el Zaide en cuestión es al mismo tiempo socio de Amr, padre de Becr, dueño de Jálid, amigo de Zaide, habitante de tal casa y nacido en tal año. Estas ideas de relación no son ni su esencia ni, como por ejemplo, las cualidades, ninguna cosa en su esencia. A primera vista parece que se podrá prestar a Dios este género de atributos; sin embargo, verificando la cosa y examinándola con cuidado, se entenderá la imposibilidad de esto. Evidente es que Dios no está en relación con el tiempo y el espacio; pues el tiempo es un accidente que compete al movimiento, cuando en éste se considera la idea de anterioridad y posterioridad, de modo que resulta numerado—como se explica en los lugares especialmente consagrados a este asunto—; ahora bien, como el movimiento es cosa que compete a los cuerpos, no siendo Dios un cuerpo, se deduce que entre El y el tiempo no hay relación. Tampoco la hay entre El y el espacio.

1.313 Pero lo que toca investigar y examinar es si entre Dios y una sustancia creada por El hay alguna relación verdadera, de modo que pueda servirle de atributo. A primera vista es evidente que no puede haber relación entre El y ninguna cosa creada por El, pues una de las propiedades de dos relativos es la reciprocidad perfecta, y Dios es de existencia necesaria, mientras que lo que está fuera de El es de existencia posible, como expondremos, y, por consiguiente, no puede haber tal relación. Pero se ha juzgado admisible, aunque no lo es, que haya entre ellos una relación cualquiera. ¿Qué relación se puede imaginar entre la inteligencia y el color, aunque, según nuestra opinión, a los dos los abrace una misma existencia, y cómo se podría figurar relación alguna entre dos seres, uno de los cuales no tiene nada común con el que está fuera de él?

1.314 Pues, según nosotros, sólo por mera homonimia se aplica la palabra *existir* al mismo tiempo a Dios y a lo que está fuera de El. No hay, pues, en realidad, absolutamente ninguna relación entre El y cualquiera de sus criaturas, pues la relación no puede existir sino entre cosas que sean necesariamente de la misma *especie próxima,* y no hay relación entre ellas cuando sólo están bajo un mismo género. Por eso no se dice: Este rojo es más fuerte o más débil o igual que aquel verde, aunque los dos estén bajo el mismo género, que es el color.

1.315 Pues si las dos cosas se encuentran bajo dos géneros, entonces es claro, aun para el simple sentido común, que no hay relación entre ellas, aunque se remonten a un mismo

1311 II P. c.1; MUNK, o.c., p.198 nt.4; p.196 nt.1-5.
1312 MUNK, o.c., p.199 nt.1 y 2.

1313 MUNK, o.c., p.200 nt.1 y 2; p.201 nt.1 y 2.
1314 II P., introd. (Prop. XIXss.) y c.1; SUÁREZ LORENZO, o.c., p.18 nt.1; MUNK, o.c., p.201 nt.3 y 4.
1315 MUNK, o.c., p.202 nt.3; p.203 nt.1-5.

género superior Así, por ejemplo, no hay relación entre «cien codos» y «el calor de la pimienta», pues una de las dos cosas es del género de la *cualidad,* mientras que la otra es del de la cantidad. Pero tampoco hay relación entre la sabiduría y la dulzura, ni entre la mansedumbre y el amargor, aunque todo eso sea del género superior de la *cualidad.* ¿Cómo, pues, podrá haber relación entre Dios y una cosa creada, con la gran distancia que hay en la realidad del ser, que no puede ser más apartada? Si hubiera entre ellos relación, se inferiría que el accidente de relación pertenece a Dios; pues si es cierto que no sería un accidente en la esencia misma de Dios, es siempre, en suma, una especie de accidente. No hay, pues, en realidad, medio alguno de dar a Dios un atributo afirmativo, ni aun por *relación.* Pero tales atributos son de los que se pueden admitir más fácilmente con respecto a Dios, pues no implican multiplicidad en el Ser eterno, ni cambio en la esencia divina por consecuencia de cambio en las cosas relacionadas.

1.316 V. La *quinta clase* de atributos afirmativos es aquella en que la cosa tiene por atributo su acción. Por «su acción» no entiendo «la capacidad artística» que se encuentra en la cosa, como, por ejemplo, cuando se dice «el carpintero» o «el herrero», pues aquélla pertenece a la especie de la cualidad, como hemos dicho, sino «la acción que alguien ha ejecutado», como, por ejemplo, cuando se dice: Zaide es el que hizo esta puerta, el que construyó este muro y tejió esta tela. Los atributos de esta clase están lejos de la esencia del sujeto; por esto se permite atribuirlos a Dios, con tal que se entienda bien que esas acciones diversas emanan no de condiciones diversas existentes en la esencia de su autor, como se expondrá. Al contrario, las acciones diversas de Dios se hacen todas por su esencia misma, y no por algo adjunto a ella, como hemos declarado.

1.317 En resumen, en este capítulo se expone que Dios es uno por todos lados, que no hay en El multiplicidad ni nada adjunto a su esencia y que los numerosos atributos de sentidos diversos empleados en los libros sagrados para designar a Dios indican la multiplicidad de sus acciones y no una multiplicidad en su esencia. Algunos indican su perfección por relación con lo que nosotros creemos perfección, como hemos

1316 MUNK, o.c., p.204 nt.3-5.
1317 MUNK, o.c., p.205 nt.3.

expuesto. Respecto a si la esencia una y simple, en la que no hay multiplicidad, es posible que ejecute acciones variadas, esto es lo que se va a exponer con ejemplos.

CAPÍTULO LVI

De cómo no se pueden admitir la asimilación ni los atributos esenciales

1.318 Has de saber que la semejanza es una determinada relación entre dos cosas; mientras no se pueda admitir entre dos cosas una relación, no se puede pensar en ninguna semejanza entre ellas Asimismo, no habiendo semejanza entre dos cosas, no hay tampoco entre ellas relación. Así, por ejemplo, no se dice: «Tal calor es semejante a tal color», ni «tal sonido es semejante a tal dulzor», y esto es claro de sí. Ahora bien, como la relación entre nosotros y Dios, es decir, entre El y lo que está fuera de El, es inadmisible, se sigue que la semejanza es igualmente inadmisible. Hay que saber que siempre que dos cosas están bajo una misma especie, es decir, que siendo una misma su *quidditas,* solamente difieren por el grandor y la pequeñez, o por la fuerza y la debilidad, o por otras cosas de ese género, son necesariamente semejantes entre sí, aunque difieran por dicho género de diferencia. Así, por ejemplo, el grano de mostaza y la esfera de las estrellas fijas son semejantes por tener las tres dimensiones; y aunque la última sea tan grande y la primera tan sumamente pequeña, la idea de la existencia de las dimensiones es la misma en las dos. Igualmente, la cera que se derrite al sol y el elemento del fuego son semejantes por tener calor; y aunque el calor del último sea tan fuerte y el de la otra tan débil, la idea de la manifestación de dicha cualidad es, sin embargo, la misma en los dos.

1.319 Así, pues, los que creen que hay atributos *esenciales* que se aplican al Creador, a saber, que tiene *la existencia, la vida, el poder, la ciencia* y *la voluntad,* deberían comprender que esas cosas no pueden atribuírsele en el mismo sentido que a nosotros, con la sola diferencia de que (en Dios) serían esos atributos más grandes, o más perfectos, o más dura-

1318 MUNK, o.c., p.227 nt.2.
1319 MUNK, o.c., p.228 nt.1-4; p.229 nt.1.

deros, o más estables que los nuestros, de manera que su existencia sería más estable que la nuestra, su vida más duradera, mayor su poder, su ciencia más perfecta y más extendida su voluntad, siendo ambas cosas (sus atributos y los nuestros) comprendidos en una misma definición, como pretenden ésos. No es así de ninguna manera, pues el comparativo se emplea únicamente entre las cosas a las cuales se aplica el adjetivo como nombre común, y siendo esto así, es preciso que haya semejanza (entre esas cosas); pero según la opinión de los que creen que hay atributos esenciales, hay que admitir que, de igual modo que la esencia de Dios no se puede asemejar a las otras esencias, así también los atributos *esenciales* que se le suponen no se pueden parecer a los atributos de los demás seres y, por tanto, no se puede aplicar la misma definición a unos y a otros. Sin embargo, no lo hacen así, antes bien creen que una misma definición comprende a unos y a otros, no habiendo semejanza entre ellos.

1.320 Es, pues, evidente, para el que comprende el sentido de la *semejanza,* que si se aplica al mismo tiempo a Dios y a todo lo que está fuera de El la palabra *existente,* es por simple homonimia; y de igual modo la *ciencia,* el *poder,* la *voluntad* y la *vida* sólo por mera homonimia se atribuyen al mismo tiempo a Dios y a todo lo que está dotado de ciencia, poder, voluntad y vida, sin que haya semejanza alguna de sentido entre las dos clases de atributos. No se ha de creer que se emplean por *anfibología,* pues las palabras que se dicen por anfibología son las que se aplican a dos cosas entre las cuales hay semejanza en un sentido cualquiera. Este sentido es un *accidente* en ellas y no constituye la *esencia* de cada una; pero esas cosas atribuidas a Dios no pueden ser accidentes, según todos los pensadores, mientras que los atributos pertenecientes a nosotros son todos accidentes, según la opinión de los *motacálimes.* ¡Querría yo saber de dónde había de venir la semejanza, para que una sola definición pudiera abrazar las dos especies de atributos y se les pudiera designar con un *nombre común,* como ellos pretenden! Así que queda decisivamente demostrado que entre los atributos que se prestan a Dios y los que se conocen en nosotros no hay absolutamente ninguna especie de comunidad de sentido, y que la comunidad no existe más que en el nombre, no en otra cosa.

1320 c.LXXIII.

1.321 Siendo esto así, no debes admitir ideas añadidas a la esencia divina y semejantes a los atributos que se añaden a nuestra esencia, porque haya comunidad de nombre entre las dos clases de atributos. Este asunto es de gran importancia entre los que conocen la materia; es, pues, preciso que te penetres bien de él y te des cuenta lo mejor posible, para que sirva de preparación a lo que te quiero hacer comprender.

Capítulo LVIII

No se pueden dar a Dios sino atributos negativos

(Más profundo que lo que precede)

1.322 Has de saber que los verdaderos atributos de Dios son aquellos cuya atribución se hace por medio de negaciones, lo que no trae consigo necesariamente ninguna expresión impropia, ni da lugar, en manera alguna, a atribuir a Dios ninguna imperfección; al contrario de la atribución enunciada afirmativamente, que encierra la idea de asociación e imperfección, como hemos expuesto.

Tengo que explicarte primero cómo las negaciones son, en cierto modo, atributos, y en qué se distinguen de los atributos afirmativos; después te explicaré cómo no tenemos medio de dar a Dios un atributo, si no es por negaciones y no de otra manera. Digo, pues, que el atributo no particulariza al sujeto de tal modo que no participe de ese atributo con otra cosa, antes bien, un atributo lo es a las veces de un sujeto, aunque éste lo participe con otra cosa, no resultando particularización. Si, por ejemplo, viendo un hombre de lejos, preguntas qué es lo que se ve y te responden que es un *animal,* esto es indudablemente un atributo del objeto visto, pues aunque no lo distinga particularmente de toda otra cosa, resulta de él, sin embargo, cierta particularización, en el sentido de que el objeto visto es un cuerpo que no pertenece ni a la especie de las plantas ni a la de los minerales. Asimismo, si un hombre se encuentra en una casa y tú sabes que en ella hay un cierto cuerpo, pero no sabes qué es, habiendo preguntado qué hay en aquella casa, te han respondido que no hay ni mineral ni cuerpo vegetal, resulta de aquí cierta particularización, y tú sabes que lo que hay

1322 Munk, o.c., p.238 nt.1; p.239 nt.1; p.240 nt.1.

es un animal, aunque no sepas qué animal es. Por esta parte, pues, tienen los atributos negativos algo de común con los afirmativos, pues producen necesariamente cierta particularización, aunque ésta se reduzca a excluir por la negación todo lo que antes no creíamos que hubiera de negarse. Pero he aquí el lado por el que los atributos negativos se distinguen de los afirmativos: los atributos afirmativos, aun cuando no particularizan, indican siempre una parte de la cosa que se desea conocer, ya una parte de la sustancia, ya uno de sus accidentes, mientras que los atributos negativos no nos dan a conocer en manera alguna qué es realmente la esencia que deseamos conocer, como no sea accidentalmente, como hemos dado ejemplos de ello.

1.323 Después de esta observación preliminar, digo: Es cosa demostrada que Dios, el Altísimo, es el Ser necesario, en el cual no hay composición.

De El no alcanzamos sino que *es,* pero no *lo que es.* No se puede admitir, por tanto, que tenga atributos afirmativos, pues no tiene ser fuera de su *quidditas,* de modo que el atributo no puede ser ninguna de las dos cosas. Con mayor razón su *quidditas* no puede ser compuesta, de manera que el atributo pueda indicar sus dos partes y con mayor razón todavía no puede tener accidentes que puedan ser indicados por el atributo. No hay, pues, manera de dar a Dios ningún atributo afirmativo.

1.324 Hay que servirse de los atributos negativos para guiar el espíritu a lo que se debe creer de Dios; pues de ellos no resulta ninguna multiplicidad y llevan al espíritu al término de lo que al hombre es posible alcanzar de Dios. Pues se nos ha demostrado, por ejemplo, que existe necesariamente algo fuera de las esencias percibidas por los sentidos, a cuyo conocimiento llegamos por medio de la inteligencia, decimos de ese *algo* que existe, lo que quiere decir que es inadmisible que no exista. Comprendiendo después que no sucede con ese Ser como con la existencia del intelecto, que, aunque no sea un cuerpo ni carezca de vida, es, sin embargo, producido por una causa, decimos que Dios es *eterno,* lo que significa que no tiene causa que lo haya hecho existir. Luego comprenderemos que la existencia de ese Ser, la cual es su esencia,

1323 MUNK, o.c., p.241 nt.2; p.242 nt.1 y 2; SUÁREZ LORENZO, o.c., p.210 nt.1.
1324 MUNK, o.c., p.243 nt.1; p.244 nt.1 y 3; p.245 nt.1 y 2.

no le basta para existir El solamente, sino que, al contrario, de ella emanan numerosas existencias, y no como el calor emana del fuego, ni como la luz proviene del sol, sino por una acción divina que les da la duración y la armonía, gobernándolas bien, como expondremos. Y por todo eso atribuimos a Dios la *potencia,* la *ciencia* y la *voluntad,* queriendo decir con estos atributos que no es ni impotente, ni ignorante, ni aturdido, ni negligente. Si decimos que *no es impotente,* esto significa que su existencia basta para hacer existir cosas distintas de El; *no ignorante* significa que percibe, es decir, que vive, pues todo lo que percibe tiene vida; con *no aturdido ni negligente* queremos decir que todos esos seres siguen un cierto orden y régimen, que no son abandonados ni entregados al azar, sino que son como todo lo que está conducido con una intención y una voluntad, por Aquel que lo quiere. Finalmente, comprendemos que ese Ser no tiene semejante, así que si decimos que es único, esto equivale a negar su pluralidad.

1.325 Es, pues, evidente que todo atributo que le prestemos o es un atributo de acción o—si tiene por objeto hacer comprender la esencia de Dios y no su acción—debe ser considerado como la negación de una privación.

Pero no hay que servirse de esas mismas negaciones para aplicarlas a Dios, sino de la manera que sabes; quiero decir que se niega algunas veces de una cosa lo que no está en su condición de poseer, como cuando decimos de la pared que *no ve.*

Tú sabes, oh lector de este tratado, que nuestras inteligencias son demasiado débiles para comprender la *quidditas* del mismo cielo—y eso que es un cuerpo movido, y que lo hemos medido por palmos y codos, hasta abrazar con nuestra ciencia las medidas de ciertas partes suyas y la mayoría de sus movimientos—aunque sabemos que tiene necesariamente materia y forma, aunque no es una materia como la que está en nosotros, por lo que no podemos calificarlo más que con palabras imprecisas y no con una afirmación precisa. En efecto, decimos que el cielo no es ni ligero ni pesado, que es impasible y que por eso no recibe impresión, que no tiene gusto ni olor, y otras negaciones semejantes; todo por nuestra ignorancia sobre esa materia. ¿Qué será de nuestras

1325 MUNK, o.c., p.245 nt.3; p.246 nt.1-3.
1325-1355 AZIZ LAHBABI, o.c., p.17-29.

inteligencias si tratan de alcanzar a Aquel que está exento de materia, que es de una simplicidad extrema, Ser necesario, que no tiene causa y que no está afectado por nada añadido a su esencia perfecta, cuya perfección significa para nosotros negación de imperfecciones, como hemos expuesto? Pues no alcanzamos de El otra cosa sino que es, que hay un Ser, al que no se parece ninguno de los seres que El mismo ha producido, que no tiene absolutamente nada de común con estos últimos, en el que no hay ni multiplicidad ni impotencia de producir lo que está fuera de El, y cuya relación con el mundo es la del capitán con el navío. No es que ésta sea la relación verdadera, ni que la comparación sea justa, pero sirve de guía al espíritu para que éste comprenda que Dios gobierna los seres, es decir, que los perpetúa y mantiene en orden, como es menester. Este asunto se expondrá aún más ampliamente.

¡Alabanza a Aquel que, cuando las inteligencias contemplan su esencia, la comprensión se cambia en incapacidad, y cuando examinan cómo sus acciones resultan de su voluntad, la ciencia se cambia en ignorancia, y cuando las lenguas quieren glorificarlo con atributos, toda elocuencia se convierte en un débil balbuceo!

IBN KHALDUN

(1332-1406)

OBRA FILOSÓFICA: *Muqaddima* (Prolegómenos).

EDICIÓN UTILIZADA: *Ibn Khaldûn*, Présentation, choix de textes, bibliographie, par MOHAMED-AZIZ LAHBABI (Paris 1968). Traducción del editor.

BIBLIOGR. GEN.: MOHAMED-AZIZ LAHBABI, o.c., p.9-107; Bibliogr., p.189.190; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía española. Filosofía hispano-musulmana* II (Madrid 1957) p.311-340; ID., *La filosofía árabe* (Madrid 1963) p.379-392; MUHSIN MAHDI, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London 1958); J. GERMANUS, *Ibn Khaldûn, the precursor of the philosophy of history:* Islamic Literature 13 (1967) 43-57; A. ABDEL-MALEK, *Ibn Khaldun, fondateur de la science historique et de la sociologie:* Hist. de la phil. II (Paris 1972) p.145-168; Y. LACOSTE, *Ibn Khaldun. Naissance de l'histoire* (Paris 1966); E. J. ROSENTHAL, *Ibn Khaldûn: a North african thinker of the fourteenth century:* Stud. semit., II (New York 1971) 3-16; M. TALBI, *Ibn Khaldûn et le sens de l'histoire:* Stud. Islam., 26 (1967) 73-148; ALTAMIRA, *Nota sobre la doctrina histórica de Aberjaldun.* Homenaje a Codera (Zaragoza 1904); *Ibn Khaldûn, Discours sur l'histoire univèrselle* (al-Muqaddima) I-III, Trad. nouv., préf. et notes par V. MONTEIL (Beyrouth 1967-1968); S. DABYDEEN, *Ibn Khaldun: An interpretation:* The Islamic Quarterly 13 (1969) 79-101; VON KREMER, *Ibn Haldûn und seine Kulturgeschichte der irlamischen Reiche.* Sitzungber. der Akad. der Wissensch. (Wien 1878); FERRERO, *Un sociólogo árabe nel secolo XIV:* Riforma sociale III (1897); MAUNIER, *Les idées sociologiques d'Ibn Khaldun* (Paris 1912); S. B. BATSEVA, *The social foundations of Ibn Khaldûn's historico-philosophical doctrine:* Islamic Quart. 5 (1971) 121-132; TAHA HUSAYN, *La philosophie sociale* (Paris 1930); V. MONTEIL, *Ibn Khaldûn, sociologue et historien:* Rev. histor. 237 (1967) 339-358; ROSENTHAL, *Ibn Khalduns Gedanken über den Stadt:* Histor. Zeitsch. 25 (München-Berlin 1932); *Ibn Khaldûn* (coloquio organizado por la Facultad de Letras y Ciencias humanas de la Universidad Mohammed V, Marruecos, y la Unión de Escritores del Mogreb, mayo 1963 (Casablanca 1963).

PROLEGOMENOS

¿Qué es la historia?

1.326 La historia es una de tantas artes. Ella se transmite de pueblo en pueblo, de nación en nación, y por conocerla no se teme emprender penosos viajes. A su adquisición

1326-1327 AZIZ LAHBABI, o.c., p.69-70.

tienden los espíritus humildes y los espíritus todavía inexpertos. Por ella rivalizan soberanos y reyes; está al alcance tanto de los sabios como de los ignorantes.

En efecto, la historia exteriormente no es otra cosa que el simple recitado de los acontecimientos de las dinastías y de todos los sucesos del pasado. Evoca también los dichos y máximas que se difundieron en tiempos pretéritos y que eran el encanto en las reuniones literarias en que los aficionados se apiñaban en gran número.

La historia es la que nos da a conocer las vicisitudes por las que han pasado todos los seres creados. Nos hace ver cómo las dinastías extendieron su imperio, cómo poblaron la tierra, hasta llegar al final de su existencia.

1.327 En cuanto a lo que es el fondo, la historia se caracteriza por la reflexión y la verificación de los hechos, la búsqueda precisa de las causas y orígenes de los seres existentes, el conocimiento profundo del modo como tuvieron lugar los acontecimientos y el conocimiento de sus causas.

La historia echa sus raíces, pues, en la filosofía, y merece ser contada en el número de las ciencias.

Un nuevo espíritu para una nueva ciencia

1.328 ... La historia es un arte noble, difícil y muy útil. Ella nos da a conocer las maneras de vivir propias del modo de comportarse los pueblos antiguos, la biografía de los profetas y la política de los reyes y de sus dinastías. Así le será posible, al que quiera sacar provecho del pasado para regular su conducta en materia religiosa o profana, encontrar modelos históricos que imitar. Para ello, el historiador deberá acudir a numerosas fuentes, disponer de conocimientos muy variados. Debe estar dotado de un buen juicio, que le guiará en la búsqueda de la verdad y le evitará caer en errores y malas inteligencias.

1.329 En efecto, si el historiador se limita a recoger los hechos históricos narrados por los que los transmiten, sin acudir a las reglas derivadas de la experiencia, a los fundamentos de la política y de la naturaleza misma de la civilización y a las reglas que rigen a la sociedad humana, y si no se hace un estudio comparativo de lo que ha sucedido y de lo que al presente es, apenas se podrán evitar los pasos en falso y el alejarse del camino de la verdad.

1328 AZIZ LAHBABI, o.c., p.70-72.
1329 AZIZ LAHBABI, o.c., p.80.81-83.

1.330 ¡Cuántas veces los historiadores que comentaban el Corán y los que transmitían la tradición se formaron un juicio erróneo sobre los hechos y los sucesos! Se contentaban con relatarlos tal como se los habían transmitido, sin remontarse a sus orígenes o sin confrontarlos con hechos y acontecimientos análogos, sin juzgarlos según los criterios de la sabiduría filosófica. Tampoco se esforzaron por conocer la naturaleza de las cosas o por hacer intervenir al juicio y al sentido interno. Con ese proceder se alejaron del camino de la verdad y camparon por los dominios de la ilusión y del error, especialmente cuando se trataba de evaluar las sumas de dinero y los efectivos militares: ahí daban rienda suelta a sus facultades de invención.

Hay que remontarse, pues, a las fuentes y controlar sus narraciones, sometiéndolas a los principios generales.

1.331 Habrá que prestar atención a otros errores difíciles de descubrir; por ejemplo, el no tener en cuenta el cambio de condiciones que intervienen en los pueblos y las colectividades en relación con el cambio de las épocas y el transcurso de los tiempos. Se trata de una enfermedad latente, que se esconde y no se manifiesta más que después de largos períodos. Raros son los que llegan a percatarse de ella.

1.332 En efecto, el estado del mundo de las colectividades, lo mismo que sus costumbres y creencias, no quedan inaccesibles al cambio. Se trata de un cambio perenne, que hace que las comunidades pasen de un estado a otro. La suerte que corren las personas, los períodos y las ciudades la corren también los diversos países, las regiones, los tiempos y las dinastías (p.252).

1.333 El razonamiento por analogía, tanto como el mimetismo, son características del hombre; pero no están inmunes de error. Estrechamente unidos con la negligencia y el atolondramiento, acaban por descarriar al historiador y le apartan de su objetivo. Es posible que el historiador, en posesión de una gran cantidad de hechos, no se percate de los cambios y trastornos que tienen lugar; confronta entonces sus hechos, sin titubear, con el presente que conoce y los compara

1331 AZIZ LAHBABI, o.c., p.73.

con lo que ve. Así que la diferencia que separa al raciocinio del mimetismo es con frecuencia tan grande que lleva a graves errores... (p.253 y 254).

Sobre la verdadera naturaleza de la civilización

1.334 El ser humano se distingue de las demás especies animales por caracteres que le son propios, tales como las ciencias y las artes, productos del pensamiento que le diferencian de los animales y lo hacen superior a todos los seres.

1.335 Otro atributo específico del hombre es la necesidad de la existencia de un poder coercitivo y de una autoridad suficientemente fuerte para hacer posible su subsistencia. En esto no tiene apenas semejante entre todos los seres vivientes más que en las abejas y las arañas. Sin embargo, no obstante esa semejanza, esos animales se mueven por el instinto y no por el pensamiento y la reflexión.

1.336 También se distingue el hombre por las actividades que le aseguran su subsistencia y los esfuerzos personales que ello exige. Pues es Dios quien ha puesto en el hombre la necesidad de alimentarse para vivir y perpetuar la vida de la especie y le ha inspirado el modo de encontrar los medios para llegar a ello.

Como lo dice El mismo (¡que su nombre sea exaltado!): «Nuestro Señor ha dado todo a sus creaturas y las ha conducido por el buen camino» (Corán XX,52).

1.337 Otro carácter, en fin, especial del hombre es la civilización *('umrân)*, que es la cohabitación en una gran ciudad o en una aglomeración, a fin de satisfacer a la necesidad de vivir en sociedad y de ayudarse mutuamente, tal como se da en la naturaleza humana, según lo vamos a demostrar.

El hombre se humaniza en un medio social

1.338 La vida en sociedad es una necesidad para el hombre. Los filósofos expresan esa verdad diciendo: «El hombre es por naturaleza un animal político». En su terminología, eso significa que el hombre no puede sustraerse a la vida en sociedad que es la civilización *madannya:* ése es también el sentido del *'umrân.*

La causa de ello está en que Dios ha creado al hombre y le ha dado una forma que no puede subsistir y perpetuarse más que alimentándose. Le ha provisto de una necesidad natural de procurarse el sustento y de las posibilidades de obtenerlo.

1.339 Pero un hombre solo no puede subvenir a todas sus necesidades. Aun suponiendo que no tenga que adquirir más que el mínimo estricto vital, es decir, tan sólo la ración de trigo para un día, por ejemplo, no llegará a ello más que a fuerza de moler, amasar y cocer. Cada una de esas operaciones exige utensilios e instrumentos que son también ellos el producto de diferentes oficios, como el de herrero, el carpintero y el alfarero.

1.340 Supongamos que un hombre que vive solo quiera consumir el trigo en granos, sin preparar; aun en ese caso, le es necesario, para conseguir los granos de trigo, el recurrir a otras operaciones: sembrar, segar, trillar. Cada una de esas operaciones exige muchos instrumentos y está en conexión con diversos oficios, más numerosos todavía. Las facultades que cada individuo pueda tener no son capaces de realizar, en todo o en parte, todas esas operaciones. Se presenta, pues, bien evidente la necesidad de que cada hombre una sus esfuerzos a los del mayor número posible de sus semejantes para obtener su sustento y el de los demás. Entonces, por la mutua ayuda, se colman sus necesidades y aun se puede satisfacer a un número mayor de personas (p.272).

1.341 En efecto, cuando Dios (¡que su nombre sea exaltado!) modeló a todos los seres vivos y repartió entre ellos las facultades, hizo a algunos animales no dotados de razón más fuertes que al hombre. Así, la fuerza del caballo supera la del hombre, y lo mismo se diga del asno, del toro, del león y del elefante... Sin embargo, como la agresividad forma parte de la naturaleza de los animales, Dios ha dotado a cada uno de ellos de un órgano de defensa para protegerse de los demás.

1.342 Al hombre, por el contrario, le ha dado la razón y las manos: éstas están adaptadas a los oficios por intermedio del pensamiento. Por los oficios se procura el hombre los

1338-1343 S. Pines, *The Societies providing the base necessities of life according to Ibn Khaldûn and to the philosophers:* Stud. Islam. 34 (1971) n.34 p.125-138; V. Monteil, *Ibn Khaldûn, sociologue et historien:* Rev. histor. 238 (1967) 339-358.
1338-1340 Aziz Lahbabi, o.c., p.51-53.74.75; Cruz Hernández, *El concepto de Umrân y las Artes liberales en Ibn Khaldûn:* Arts libéraux... p.709-713.

instrumentos que suplen a los órganos defensivos con que cuentan los animales, como, por ejemplo, las lanzas, que reemplazan a los cuernos; el sable, en vez de las garras, y el escudo, que le protege como la piel a los paquidermos.

Estos ejemplos son unos de los muchos que aduce Galión en su libro.

La fuerza de un solo hombre no puede luchar contra la de un animal, sobre todo si se trata de una fiera. En definitiva, es incapaz de defenderse. Tampoco sería suficiente la fuerza de un solo hombre para manipular los instrumentos aptos para la defensa, dada su diversidad y la multitud de oficios e instrumentos necesarios para su fabricación. Tendrá, pues, el hombre que ayudarse de sus semejantes; de lo contrario le faltará el sustento y no podrá subsistir. Dios lo ha hecho de tal suerte que para vivir no puede prescindir del alimento, y para asegurar su defensa no puede tampoco estar sin armas: sin ellas se convertiría en la presa de los demás animales y se expondría al aniquilamiento y extinción de su especie (p.273).

1.343 Si la solidaridad le asegura la subsistencia y las armas defensivas, y si la sabiduría divina conserva su existencia y perpetúa su especie, es claro que la vida en sociedad es indispensable para la humanidad. Sin ella, los hombres no podrían subsistir ni poblar el mundo según la voluntad de Dios, que les ha constituido sus representates en la tierra...

Dos especies del saber

1.344 Las ciencias a las cuales se dedican los hombres y que transmiten en los grandes centros de población por la adquisición y enseñanza, son de dos clases:

La primera es la de los conocimientos conformes a la naturaleza humana, a los cuales llega el hombre por la propia reflexión.

La segunda es el conjunto de las ciencias «escripturarias», recibidas de la tradición.

1.345 Las primeras son ciencias filosóficas o ciencias de la sabiduría. El hombre llega a ellas por su propia reflexión,

1344-1355 Aziz Lahbabi, o.c., p.49-51.90.91.
1345-1354 E. I. J. Rosenthal, *Ibn Jaidán's attitude to the falāsifa:* Refr. Al-Andalus 20 (1955). Studia Semitica II (New York 1971) 115-125.

y por el simple juego de sus facultades humanas descubre su objeto, sus problemas y los diversos modos de demostración.

Merced también a esas mismas facultades, el hombre obtiene la comprensión de los métodos que hay que emplear en la enseñanza de las ciencias filosóficas, a fin de poder, por su reflexión e investigación, discernir lo verdadero de lo falso, como ser que está dotado de razón.

1.346 Las ciencias de la segunda clase son las transmitidas por la tradición (reveladas): todas ellas están relacionadas con el Legislador que nos las ha transmitido (el Corán y la *Suna*). No son del dominio de la razón, salvo en los casos en que se trata de vincular las consecuencias a los principios fundamentales.

1.347 Este *fikr* presenta diversos grados:

1) En el primero se aprehenden las cosas anteriores en un orden natural o convencional, para sometérselos. Este grado de reflexión concierne, en gran parte, a conceptos: es la facultad de discernimiento, en virtud de la cual el hombre adquiere lo que le es útil y atañe a su subsistencia y aleja de él lo que le es nocivo.

1.348 2) En el segundo grado se encuentra la facultad que nos enseña opiniones y la manera de comportarse con nuestros semejantes y de dirigirlos. Esas son, en su mayoría, afirmaciones que se obtienen progresivamente por la experiencia, de la cual ellas obtienen confirmación. Ese género de reflexión se llama razón experimental.

1.349 3) El tercer grado es la facultad que proporciona el conocimiento verdadero o hipotético de un dato no sensible, y que no es objeto de la acción directa. Es la *razón teórica.* Se trata de conceptos y afirmaciones que se ordenan de una manera peculiar, según condiciones particulares. De ahí se obtiene otro conocimiento de la misma clase (de conceptos y afirmaciones), que, a su vez, se ordenan con otros conocimientos para producir todos juntos nuevos conocimientos.

El intento de la razón teórica es el representarse las cosas existentes tales como son, con sus diversas especies, sus clases, sus motivos y sus causas. Así, esta facultad (que proporciona el conocimiento) se realiza y llega a ser *razón pura* y *alma pensante.*

Ese es el sentido exacto de la realidad humana (p.991).

Las ciencias racionales

1.350 Las ciencias racionales, que corresponden a la naturaleza del hombre en cuanto que es un ser dotado de razón, no pertenecen a ninguna religión en particular; todas las comunidades humanas encuentran en ellas materia de reflexión. Todas ellas se hallan igualmente dotadas para entender esas ciencias y dedicarse a su estudio. En efecto, la especie humana, desde su aparición en la tierra, conoce esas ciencias que llamamos filosofía y sabiduría.

1.351 Comprenden cuatro ramas:

1) La ciencia de la lógica. Esta es una ciencia que preserva al espíritu del error, enseñándole cómo puede, a partir de unos datos conocidos, deducir objetos desconocidos. La utilidad de la lógica estriba, pues, en que hace el discernimiento entre lo verdadero y lo falso en la búsqueda que hace el observador de lo esencial y accidental de las cosas existentes, a fin de llegar, gracias a su razón, a demostrar la verdad de los seres.

1.352 2) La segunda rama es el estudio de las cosas sensibles, como los elementos y sus compuestos, como son los metales, los vegetales, los animales, los cuerpos celestes, los movimientos naturales y el alma, que es el origen de los movimientos, etc. Esta ciencia recibe el nombre de la *Ciencia de la naturaleza* (Física y Ciencias naturales).

1.353 3) La tercera es la ciencia en la que la investigación se aplica a lo sobrenatural, como los seres espirituales: se llama *l'ilm il-ilâhî* (la ciencia de lo divino = metafísica).

1.354 4) La cuarta ciencia se ocupa de las cuantidades. Comprende cuatro subórdenes, que se llaman *ta'âlîm* (las matemáticas).

El primero es la Geometría, que estudia las cuantidades en general, ya sean discontinuas—porque son numerables—, ya continuas. En Geometría, cuando se trata de una sola dimensión, se tiene la línea; si de dos dimensiones, la superficie; si de tres, *al-djism al-ta-âlîm* (el cuerpo geométrico, el volumen). La Geometría estudia esas cuantidades y sus variaciones, sea aisladamente, sea en relación unas con otras.

El segundo suborden en las matemáticas es la Aritmética. Consiste en el estudio de las variaciones por que pasa la cuantidad discontinua o el número, en sus propiedades, y de sus cambios.

El tercer suborden es la Música. Esta da a conocer las relaciones entre los tonos y las melodías y las evalúa numéricamente. El objeto de esta ciencia es, pues, dar a conocer las leyes de la modulación (p.1085).

El cuarto suborden es el *'ilm al-habä* (ciencia de la forma, a saber, la del cielo = astronomía). Esta define las formas de los cuerpos celestes y fija las posiciones y el número de esas posiciones para cada astro en movimiento. Proporciona también la posibilidad de conocer todo eso estudiando el movimiento celeste de cada astro, según sus diferentes posiciones.

1.355 Tales son los elementos que constituyen a las ciencias filosóficas. Son siete: en primer lugar, la Lógica; después, las Matemáticas (Aritmética, Geometría, Música, Astronomía); luego, las Ciencias de la naturaleza, y, por fin, la Metafísica.

Cada una de esas ciencias se divide en diversas ramas: de las Ciencias de la naturaleza se deriva la Medicina; de las Matemáticas, la Aritmética, la ciencia del reparto de las sucesiones *(al-farâid)* y la que precisan las transacciones comerciales. También la Astronomía tiene subdivisiones... (p.1086).

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN PRIMERO
DE «LOS FILÓSOFOS MEDIEVALES», DE LA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,
EL DÍA 28 DE NOVIEMBRE DE 1979,
FESTIVIDAD DE SAN GREGORIO III,
PAPA, EN LA IMPRENTA SÁEZ,
HIERBABUENA, 7, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI